19128
29.XI.60

ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب

از

ڈاکٹر سید عابد حسین ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی

جلد سوم

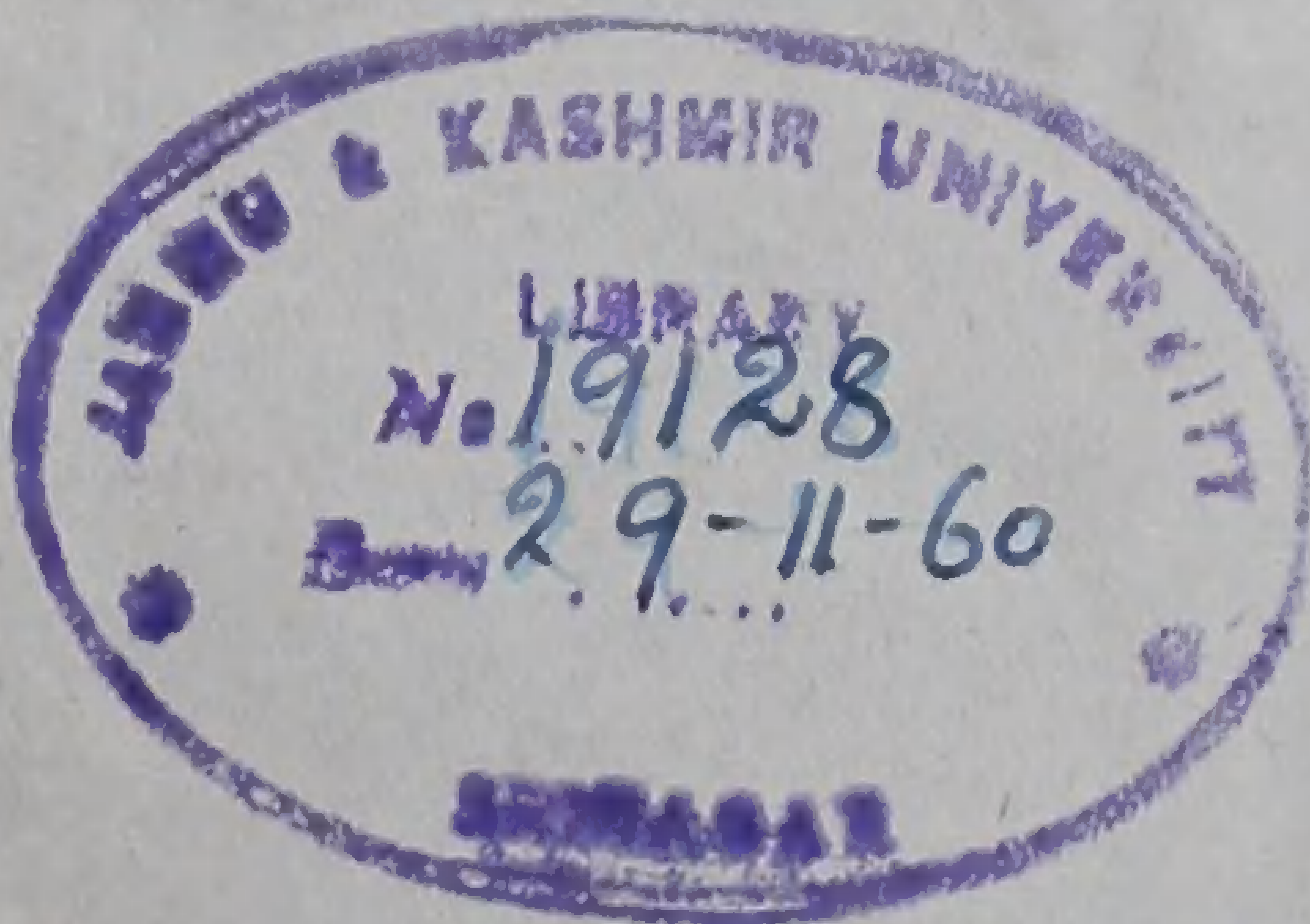
مکتبہ جامعہ دہلی

قیمت ے

اکتوبر ۱۹۴۶ء



بار اول ۱۰۰۰



دیال پریس دہلی

فہرست مضامین

صفحہ

تیرھواں باب

مغربی تہذیب
اور
اس کا انگریزی رُوپ

(۱)

یورپ کے ملکوں سے ہندوستان کا سابقہ ۱۴۹۸ء سے شروع ہوتا ہے جب کہ واسکو ڈِ گاما نے راس امید کے پاس سے گزرنے والا بحری راستہ دریافت کیا۔ اس سے پہلے ہندوستان اور یورپ کے ملکوں میں عرب اور شام کے ذریعے تجارت ہوتی رہتی تھی مگر براہ راست کسی قسم کے تعلقات نہیں تھے۔ صرف یونانیوں سے عہد قدیم میں ہندوستان کو دو بار واسطہ پڑا ایک دارائے اعظم کے زمانے میں جب ہندوستان کا شمال مغربی حصّہ اور یونانیوں کی ایشیائے کوچک کی نوآبادیاں دونوں ایرانی سلطنت میں شامل تھیں دوسرے سکندرِ اعظم کے حملے کے بعد جب کہ یونانی سردار کچھ عرصے تک ہندوستان کے ایک حصّے پر حکومت کرتے رہے۔ مگر یہ تعلق

اتنے تھوڑے دن رہا اور اس نے دونوں ملکوں کی تہذیبی زندگی
پر اتنا کم اثر ڈالا کہ ہم اسے نظر انداز کر گئے۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان
اور یورپ کے تعلقات کا آغاز پندرھویں صدی عیسوی سے ہوا۔
اس وقت سے لے کر انیسویں صدی کے وسط تک پرتگال، ڈنمارک،
ہالینڈ، فرانس اور انگلستان کے تاجروں کی جو تجارتی اور سیاسی
جد و جہد ہندوستان میں رہی اس پر ہم پچھلے باب میں نظر ڈال
چکے ہیں اور یہ دکھا چکے ہیں کہ اور سب قومیں ایک ایک کر کے سامنے
سے ہٹ گئیں اور انگریزوں کے لئے میدان صاف ہو گیا انھوں
نے نہ صرف ہندوستان کی بحری تجارت پر پورا قبضہ کر دیا بلکہ
ہندوستان کے انتشار اور بد امنی سے فائدہ اٹھا کر بڑے بڑے
علاقوں میں اپنی حکومت بھی قائم کر لی مگر جہاں تک تہذیبی زندگی
کا تعلق ہے اٹھارھویں صدی کے آخر تک وہ خود ہی ہندوستان
سے متاثر ہوتے رہے۔ اپنا کوئی اثر ہندوستان پر ڈالنے کی
نہ ان میں اہلیت تھی اور نہ انھیں کوئی فکر تھی ۱۷۷۳ء یعنی جب سے کہ
برطانوی پارلیمنٹ نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے معاملات کی نگرانی
اپنے ہاتھ میں لی اور بہتر دل و دماغ کے انگریز کمپنی کی سول سروس
میں آنے لگے مغربی تہذیب کے ذہنی اور مادی پہلوؤں کے
اثرات ہندوستان پر پڑنے لگے۔ لیکن ایک تو ان کا دائرہ محدود
اور پھر اس محدود دائرے میں بھی وہ عام ہندوستانی زندگی میں

کوئی نمایاں تبدیلی نہیں کر سکے تھے ۱۸۵۷ء کی شورش کے بعد مختلف وجوہ سے جن کا ہم آگے چل کر ذکر کریں گے البتہ ایک انقلاب عظیم واقع ہوا۔ انگریزی حکومت ساتھ ساتھ مغربی تہذیب سارے ملک پر چھا گئی اور اس نے ہندوستانیوں کی ساری تہذیبی زندگی کو درہم برہم کر دیا۔ اس انقلاب کا جائزہ لینے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم انقلاب کی بانی انگریز قوم کی سیرت اور اُس مغربی تہذیب کی خصوصیات سے تھوڑی سی واقفیت حاصل کر لیں جسے وہ اپنے ساتھ لائی تھی۔

(۱)

یورپ میں تہذیبی زندگی ایشیا کے بہت دن بعد ان قوموں کی بدولت شروع ہوئی جو ایشیائی ملکوں سے جا کر وہاں آباد ہوئیں۔ حضرت مسیح سے ایک ہزار سال قبل جب کہ ایشیا کے بہت سے ملک تہذیب و تمدن کی دولت سے مالا مال تھے براعظم یورپ میں ابتدائی زندگی کی تاریکی چھائی ہوئی تھی البتہ جزیرہ کریٹ میں کنوسی تہذیب کی شمع روشن تھی اس کی روشنی براعظم میں یونان اور آس پاس کے علاقے تک پہنچ رہی تھی۔ اسی زمانے میں آریا قبائل جن میں سے بعض ایران اور ہندوستان میں شاندار تہذیبوں کی بنیاد ڈال چکے تھے وسطی اور جنوبی یورپ میں پہنچے

انھوں نے کنوسی تہذیب کا خاتمہ کرکے یونان میں یونانی تہذیب
کی اور روما میں رومی تہذیب کی بنیاد ڈالی۔ یہ دو بڑے مرکز
تھے جہاں سے تہذیبی اثرات رفتہ رفتہ سارے یورپ میں پھیلے
یونان اور روما کی تہذیبوں میں ہمیں یورپ کی سیرت اجتماعی
کی بعض ایسی خصوصیات نظر آتی ہیں جو اس کے بعد ہر عہد میں کم
و بیش باقی رہیں اور آج بھی مغربی تہذیب میں موجود ہیں۔
یورپ میں انسان کو ایشیا کے اکثر ملکوں کے برخلاف اپنی
زندگی کو قائم رکھنے اور آرام دہ بنانے کے لئے فطرت کی
قوتوں سے سخت کشمکش کرنی پڑی اس لیے ان کے تصور حیات
میں عمل کو فکر و احساس سے زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی۔ فکر و
احساس کا وہ امتزاج، فطرت سے ہم آہنگ ہونے کا وہ شعور
جس سے قدیم ہندوستان کا مذہبی فلسفہ وجود میں آیا اہل یورپ
میں موجود نہیں تھا۔ ان کے ہاں تو جذبات اور خیالات دونوں
کو عمل اور ارادے کا تابع ہونا پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ یونان اور روما
دونوں کی حیات اجتماعی کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ ریاست پر
قائم ہوئی جو جماعت کی قوت ارادی کی مظہر ہے مگر جغرافی اور
تاریخی وجوہ سے ریاست کی شکلیں دونوں جگہ جدا جدا ہو گئیں جب
کی وجہ سے ان کی تہذیبوں میں بھی بہت فرق پیدا ہو گیا۔
یونان کا ملک چھوٹی چھوٹی وادیوں میں بٹا ہوا ہے جنھیں

اونچے اونچے پہاڑ ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں۔ اس لئے
وہاں چھوٹی چھوٹی شہری ریاستیں قائم ہوئیں جن میں جمہوریت
کو نشو ونما کا موقع ملا۔ ان میں سب سے مشہور یعنی ایتھنس کی
ریاست نے جس کی تہذیب دنیا میں یونانی تہذیب کے نام سے
مشہور ہوئی، مختلف زمانوں میں مختلف شکلیں اختیار کیں لیکن
ان سب میں حقیقی جمہوری روح موجود تھی یعنی جمہور خود یا ان کے
بھروسے کے آدمی حکومت کرتے تھے۔ برخلاف اس کے روما
کی ریاست جس کا آغاز شہری جمہوری ریاست کی حیثیت سے
ہوا تھا بہت جلد جنوبی اور شمالی اٹلی کے وسیع میدانوں میں پھیل
گئی اور چند صدی کے اندر لڑائیوں کے ایک طویل سلسلے کے
بعد (۱۴۶ ق۔م) اپنی حریف کارتھیج کی سلطنت کا خاتمہ کر کے
ایک وسیع سلطنت بن گئی جس کی قلمرو میں بحیرہ روم کے یورپی
ایشیائی، افریقی ساحلوں کے کل ممالک اور جزائر برطانیہ شامل
تھے۔ اِس لئے ظاہر ہے کہ یونان کی طرح یہاں حقیقی جمہوری
حکومت اس زمانے میں قائم ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ ایک عرصے
تک برائے نام جمہوریت رہی جس میں اُصولاً غلاموں کو چھوڑ کر
روما کے کل شہریوں کو حکومت کے انتخاب میں ووٹ دینے
کا حق حاصل تھا لیکن عملاً امرا کا طبقہ حکومت کرتا تھا۔ سنہ عیسوی
کے آغاز سے کوئی نصف صدی پہلے قیصر آگسٹس نے شاہی

حکومت کی بنیاد ڈالی جو سلطنت کے خاتمے تک قائم رہی۔

حقیقی جمہوریت نے یونان میں فرد کی زندگی کو خاص اہمیت دے دی۔ کچھ تو اس وجہ سے اور کچھ ایشیائی تہذیبوں کے اثر سے، جن سے اس ملک کو برابر سابقہ پڑتا رہتا تھا، یونان نے اپنا نصب العین فرد کی تہذیبِ نفس کو بنا لیا۔ لیکن چونکہ مذہبی روح یہاں کمزور تھی اور مذہب کے بعد فرد کی اندرونی ذہنی تربیت کا کام ذوقِ جمال ہی دے سکتا ہے اس لئے انفرادی تہذیبِ نفس نے یونانیوں کے ہاں جمالیاتی تہذیب کی حیثیت اختیار کر لی جس کے معنی صرف یہی نہیں کہ انھیں فنون سے بہت شوق تھا بلکہ وہ جسمانی اور نفسی قوتوں کی ہم آہنگ تربیت سے انسان کی زندگی کو آرٹ کا نمونہ بنانے کی کوشش کرتے تھے۔ فلسفیانہ فکر نے بھی یونانیوں کے ہاں بڑی ترقی کی لیکن فیثاغورث اور افلاطون کو چھوڑ کر جو ایشیائی اثرات سے متاثر تھے، یونانی فلسفیوں کا اور عام طور پر یونانیوں کا مقصد کائنات کے بنیادی اسرار کا دریافت کرنا نہیں تھا بلکہ انسان کی قوتِ خیال کی ترتیب کرنا، عالمِ طبیعی کے حقائق کا معلوم کرنا، اور عملی زندگی کے اصول کا متعین کرنا۔

برخلاف اس کے روما میں جہاں فرد اجتماعی مشین میں محض ایک پرزے کی حیثیت رکھتا تھا تہذیب کا نصب العین ایک

عالمگیر سلطنت کا قیام تھا اور ایک مفصل اور مکمل نظامِ قانون کا نفاذ، جس کے ذریعے "رومی امن" یعنی رومیوں کا تسلط ماتحت قوموں پر قائم رکھا جا سکے۔

غلاموں کے علاوہ جن کا شمار دراصل انسانوں میں نہیں ہوتا تھا رومی سماج اشراف اور عوام دو طبقوں میں تقسیم تھی شریف یا امیر سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ فنونِ جنگ سے واقف ہو، خطابت اور سیاست میں دخل رکھتا ہو اور اس وافر دولت کا جو حکمراں طبقے کے حصے میں آتی تھی سلیقے سے استعمال کر کے عیش و عشرت اور شان و شوکت کی زندگی بسر کر سکے عامی کی زندگی یہ تھی کہ کھیتی، دستکاری یا فوجی ملازمت کے ذریعے سلطنت کی یعنی طبقہ امرا کی خدمت کرے اور اپنی تنگی اور تکلیف کو کچھ دیر بھلا دینے کے لئے دنگلوں اور سرکسوں سے دل بہلائے۔

یونانی شہری ریاستوں کا خاتمہ سکندر اعظم کے ہاتھوں ہوا جس نے کل یونان، مشرق قریب اور مشرق وسطیٰ اور ہندوستان کے ایک حصے کو فتح کر کے ایک زبردست سلطنت تعمیر کرنے کی کوشش کی لیکن اس کے مرنے کے بعد یہ سلطنت اس کے سرداروں میں تقسیم ہوئی۔ ایک عرصے تک مصر اور مقدونیہ کی یونانی ریاستیں قدیم یونانی تہذیب کی حامل رہیں لیکن ولادت مسیح سے کچھ دن پہلے رومانے ان سب علاقوں کو فتح کر لیا اور

یونانی تہذیب محکومی کی آب وہوا میں مُرجھا کر رہ گئی۔
اب بحیرۂ روم کے جنوبی مشرقی اور مغربی ساحلوں کے علاقوں اور جزائر برطانیہ پر رومیوں کی حکومت تھی، جو اپنے آپ کو مہذّب اور سب قوموں کو وحشی کہتے تھے۔ وہ اپنے محکوم "وحشیوں" کو مہذّب بنانے کی کوشش نہیں کرتے تھے بلکہ صرف تنظیم حکومت قائم کر دینے اور رومی قانون کے نافذ کر دینے کو بڑا احسان سمجھتے تھے اور واقعی اُس زمانے کے لحاظ سے ان کا یہ کارنامہ بڑی قدر و قیمت رکھتا تھا۔ بہر حال عیش و عشرت کی زندگی نے رفتہ رفتہ رومیوں کو نکما کر دیا۔ ان میں وہ ولولہ اور قوتِ عمل خصوصاً سپاہیانہ روح باقی نہیں رہی اور اُنھوں نے اپنی فوجوں میں غیر قوموں کو بھرتی کرنا شروع کیا۔ اُدھر مشرقی اور وسطی یورپ میں جنگجو جرمن قومیں گوتھ وغیرہ، اور وینڈال اور ہن قبائل شمال سے آکر بس گئے تھے اور انھوں نے رومی سلطنت کے مقبوضات پر حملے شروع کر دیے تھے۔ اپنے مشرقی علاقوں کو جو روما سے بہت دور تھے ان حملوں سے بچانے کے لئے رومی شہنشاہ قسطنطین نے آبنائے باسفورس کے کنارے قسطنطنیہ کا شہر بسایا (۳۲۶ء) اور اُسے دار السلطنت بنا لیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اب سلطنت کے مشرقی حِصّے کے بجائے مغربی حِصّے میں حملوں کا زور بڑھ گیا۔ آگے چل کر جب مغربی حِصّہ ایک

علیحدہ حکمران کے ماتحت ایک خود مختار سلطنت بن گیا تو بیرونی حملوں نے بہت جلد اس سلطنت کا خاتمہ کر دیا لیکن مشرقی رومی سلطنت بدستور قائم رہی۔

یورپ کی تہذیبی تاریخ میں شہنشاہ قسطنطین اس وجہ سے اور زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ اُس نے عیسائی مذہب قبول کر کے ایک نئی تہذیبی قوت کو جو مدت سے یورپ میں اپنا قدم جمانے کی کوشش کر رہی تھی، شاہی حمایت میں لے لیا۔ لیکن عیسوی مذہب اب وہ مسیح کا سیدھا سادہ پیام نہ تھا کہ اپنے آپ کو خدا اور مخلوق خدا کی محبت و خدمت میں کھپا دو اور حکومت الٰہی کے تصور کو جو تمھارے اندر موجود ہے عالم خارجی میں حقیقت کا جامہ پہنانے کی کوشش کرو۔ قدیم فلسفوں اور صابی مذہبوں کے اثر سے وہ ازعانی عقیدے کا گورکھ دھندا بن گیا تھا جس کی تعبیر مختلف فرقے اپنے اپنے رنگ میں کر رہے تھے۔ ان فرقوں میں سب سے زیادہ اختلاف اُلوہیت مسیح کے بارے میں اور بت پرستی کے بارے میں تھا اور یہ اتنا بڑھ گیا تھا کہ مدت تک جنگ و جدل اور خونریزی کا بازار گرم رہا۔ ان میں دو بڑے فرقے تھے، ایک یونانی جس کا مرکز قسطنطنیہ تھا دوسرا لاطینی جس کا مرکز روما تھا۔ رفتہ رفتہ یہ فرقے دو جداگانہ کلیسا بن گئے اور ان کی وجہ سے یورپ دو جداگانہ سیاسی اور تہذیبی منطقوں میں بٹ گیا

ان میں سے مشرقی رومی سلطنت کا علاقہ یونانی کلیسا کے زیرِ اثر تھا۔ یہاں یونانی زبان رائج تھی اور قدیم یونانی تہذیب کے بچے کھچے عناصر میں عیسوی مذہب اور دوسرے مشرقی اثرات کا پیوند لگانے سے ایک جداگانہ تہذیب بن گئی تھی جو بازنطینی تہذیب کہلاتی تھی۔ مغربی رومی سلطنت کے علاقے میں رومی یا کیتھولک کلیسا کا زور تھا اور لاطینی کو مذہبی زبان کی حیثیت حاصل تھی۔ رومی کلیسا نے قدیم روما کے بعض مذہبی عناصر کو اپنے اندر داخل کر لیا تھا، اپنے مذہبی قانون کے ساتھ ساتھ ایک حد تک رومی قانون کو بھی برقرار رکھا تھا لیکن کلاسیکی عہد کے فلسفے اور دوسرے علوم کو مذہبی عقائد کے لئے خطرناک سمجھ کر مٹانے کی کوشش کی تھی۔ اس طرح جو مذہبی تہذیب وجود میں آئی حقیقت میں وہی عہدِ وسطیٰ کی یورپی تہذیب کہلانے کی مستحق ہے اس لئے کہ بلقان کے ممالک کو چھوڑ کر سارے یورپ میں اسی کا دور دورہ تھا۔

جب چھٹی صدی عیسوی کے شروع میں مغربی رومی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا تو یورپ میں انتشار اور بدامنی کا دور شروع ہوا۔ شمالی اطالیہ میں گاتھ قوم اور وسطی اور مغربی یورپ میں دوسری جرمن قوموں فرانک وغیرہ نے اپنی اپنی ریاستیں قائم کر رکھی تھیں جو آپس میں اور دوسری ہمسایہ قوموں سے لڑتی رہتی تھیں

اس زمانے میں امن اور تہذیب کا علم بردار کیتھولک عیسوی مذہب تھا جس نے رفتہ رفتہ اس انتشار کو دور کرکے یورپ کی زندگی میں وحدت پیدا کردی جو سیاست کے میدان میں تو محض برائے نام تھی لیکن مذہب اور تہذیب کے میدان میں حقیقی وجود رکھتی تھی۔ روما کی تاریخی مرکزیت سے فائدہ اٹھا کر وہاں کا بشپ سب کیتھولک عیسائیوں کا سردار بن گیا اور اس نے پوپ کا لقب اختیار کر لیا۔ اس طرح رومی کلیسا کی بنیاد پڑی جس نے رفتہ رفتہ سارے یورپ میں مذہبی تبلیغ کرکے جرمن قوموں اور دوسری قوموں کو عیسائی بنا لیا اور ان سب سے اپنا روحانی اقتدار تسلیم کرالیا۔ ۸۰۰ء عیسوی کے آخر میں پوپ نے جرمنوں کی فرانک قوم کے حکمران کارل کو جو عام طور پر شارلمین کے لقب سے مشہور ہے رومابلاکر "مقدس رومی سلطنت" کا حکمران بنا دیا۔ اصولاً کیتھولک ممالک یعنی جنوب مشرقی حصے کو چھوڑ کر سارا یورپ اور جزائر برطانیہ اس سلطنت میں شامل تھے لیکن عملاً یہ رومی کلیسا کے سیاسی مشنے کی حیثیت رکھتی تھی جس کے اقتدار کو خود مختار حکمران محض برائے نام تسلیم کرتے تھے۔ یوں تو عہدِ وسطیٰ کی یورپی تہذیب کی بنیاد رومی کلیسا کے قیام سے پڑ چکی تھی مگر اسے استحکام مقدس رومی سلطنت کی تاسیس سے حاصل ہوا جب کہ کلیسا کو اپنے اقتدار کے مکمل کرنے کے لئے سیاسی آلہ ہاتھ آگیا۔

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں عہد وسطیٰ کی یورپی تہذیب ایک قسم کی مذہبی تہذیب تھی۔ اس زمانے میں جذباتی لاطینی قوموں اور تخئیلی جرمن قوموں کے ذہن پر رہبانی طرز کی مذہبیت غالب آگئی تھی جو دراصل ابتدائی ذہن کی ایک دبی ہوئی کمزوری ہے اور عہدِ تنزل میں اُبھر آیا کرتی ہے۔ بہرحال اس زمانے میں اہلِ یورپ روحانی نجات کو زندگی کا سب سے برتر مقصد اور ایمان و عقیدت، عبادت و ریاضت اور ان سب سے بڑھ کر روحانی پیشوا کی اطاعت کو اِس کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ کلیسا کا نظام جس میں چھوٹے چھوٹے حلقوں کے پادریوں سے لے کر پوپ تک ایک سلسلۂ مدارج تھا سارے یورپ میں جال کی طرح پھیلا ہوا تھا اِسی کے نمونے پر سیاسی اور معاشی زندگی میں جاگیرداری نظام تھا جس میں کاشتکار اور مزدور اپنے اپنے علاقے کے چھوٹے رئیسوں کی رعایا تھے، ان کو اپنی آمدنی کا ایک حصّہ دیتے تھے اور کل دنیاوی امور میں ان کی اطاعت کرتے تھے، چھوٹے رئیس بڑے رئیسوں کے جاگیردار کی حیثیت رکھتے تھے اور ضرورت کے وقت اپنی فوج ان کی خدمت کے لئے حاضر کردیتے تھے، اسی طرح بڑے رئیس بادشاہ کے باج گزار ہوتے تھے اور بادشاہ اصولاً مقدس رومی سلطنت کے شہنشاہ کے مطیع فرمان تھے اگرچہ عملاً یہ اطاعت محض برائے نام تھی

لیکن اس جاگیرداری نظام میں کلیسائی نظام کا سا ضبط اور نظم نہیں تھا۔ رئیس آپس میں لڑتے رہتے تھے اور ایک دوسرے کی رعایا کو لوٹا کرتے تھے۔ اکثر علاقوں میں کوئی باضابطہ قانون موجود نہیں تھا۔ طاقت کی حکومت تھی جس کو محدود کرنے والا یا مذہب کا خوف تھا یا بانکپن کا ضابطہ اخلاق جس کی رو سے رئیس اور بانکے اپنے برابر والوں کے بعض حقوق کا احترام کرتے تھے اور اُن کمزوروں کی جو ان کے آگے سر جھکائیں اور ان سے مدد مانگیں حمایت کرتے تھے۔ علوم و فنون کی کساد بازاری تھی۔ عوام اور رئیس سب عام طور پر جاہل ہوتے تھے صرف پادری مذہبی علوم، قانون، طب اور شاذ و نادر کلاسیکی ادب سے واقف تھے عام کور ذوقی کے باوجود مذہبی جذبے نے کلیسا کے سائے میں موسیقی، مصوری اور فن تعمیر کو ترقی دی تھی اور بہت سے گاتھک طرز کے گرجے جو اس عہد میں تعمیر ہوئے دنیا کی بہترین عمارتوں میں شمار ہوتے ہیں۔ یورپ کے عہد وسطیٰ کو جو تاریکی کا زمانہ کہا جاتا ہے اس سے یہ مراد نہیں کہ اس زمانے میں تہذیب کی روشنی بالکل مفقود تھی بلکہ یہ ہے کہ ایک تو یہ روشنی کہ صرف ایک مخصوص سے طبقے تک محدود تھی دوسرے یہ کیتھولک کلیسا کے مقرر کئے ہوئے اذعانی عقیدے کی دھیمی مذہبی روشنی تھی جو ذہن انسانی کے صرف ایک

گوشے کو منور کرتی تھی اور سب میں اندھیرا رکھتی تھی۔ عقل اور مشاہدے کو اجازت نہ تھی کہ اس پرانے چراغ کی بتی کو درست کر سکے یا اس میں تیل ڈال سکے۔

اس نظامِ تہذیب میں تبدیلی کے آثار سب سے پہلے دسویں صدی عیسوی کے آخر میں سیاسی اور معاشی میدانوں میں ظاہر ہوئے۔ زندگی کے مقابلۃً پُرامن ہو جانے کی وجہ سے پچھلی دو صدیوں میں صنعت اور تجارت نے بہت ترقی کی اور کسانوں مزدوروں، رئیسوں کے پہلو بہ پہلو کاریگروں اور تاجروں کے علیحدہ طبقے قائم ہو گئے۔ ان دونوں طبقوں کے لوگ خصوصاً تاجر مقابلۃً زیادہ خوش حال، سمجھدار اور ذہین تھے۔ انھوں نے رئیسوں کے جبر و استبداد کو رد کرنے کے لئے دو ترکیبیں اختیار کیں ایک تو ان کو قرض دے دے کر ان سے اپنے طبقوں کے لئے رعایتیں حاصل کیں دوسرے ہر علاقے کے بڑے رئیس کو جو بادشاہ کہلاتا تھا اتنی قوت پہنچائی کہ وہ ماتحت رئیسوں سے واقعی اپنا اقتدار منوا کر ضبط و نظم قائم کر سکے۔ اس طرح مختلف جغرافی علاقوں، جرمنی، فرانس، شمالی سپین میں ایسی بادشاہتیں قائم ہوئیں جو کم و بیش اقتدارِ اعلیٰ رکھتی تھیں۔ انگلستان میں دسویں صدی میں ڈنمارک سے آ کر بسنے والے

ڈینوں نے اور گیارھویں صدی کے شروع میں نارمن قوم نے ولیم فاتح کی سرکردگی میں با اقتدار بادشاہتیں قائم کیں۔ مشرقی یورپ میں جو رومی کلیسا کے اثر سے باہر تھا پہلے ہی روس، پولینڈ ہنگری، بلغاریہ اور سرویہ کی ریاستیں وجود میں آچکی تھیں۔

جاگیرداری نظام میں خلل پڑنا اور قومی ریاستوں کا قائم ہونا رومی کلیسا کے لئے نہایت خطرناک تھا۔ اس کو ضرورت محسوس ہو رہی تھی کہ کسی طرح لوگوں کے دل میں مذہبی جوش کو اُبھار کر اپنے اقتدار کی ہلتی ہوئی دیوار کو دوبارہ مضبوط کرے اس کا بہت اچھا موقع صلیبی جنگ کی صورت میں مل گیا۔ جیسا ہم نویں باب میں کہہ چکے ہیں خلافت عباسیہ کے کمزور ہونے کے بعد فلسطین اور شام میں ترک ریاستیں قائم ہو گئی تھیں جن میں عربوں کی سی رواداری اور صلح پسندی نہیں تھی۔ ایک تو انھوں نے بیت المقدس کی عیسائی زائروں پر پابندیاں عائد کیں اور ان یورپی مہاجروں کے ساتھ جو سنہ۱۰۰۰ء کے بعد قربِ قیامت کے خیال سے ارضِ مقدس میں آباد ہونا چاہتے تھے سختی کا برتاؤ کیا دوسرے انھوں نے یورپ اور بحرِ ہند کے ممالک کے درمیان تجارتی راستوں کو بند کر دیا۔ اس طرح ایک طرف اہلِ یورپ کے مذہبی جذبات کو ٹھیس لگی اور دوسری طرف ان کی تجارتی اغراض کو نقصان پہنچا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ صلیبی جنگ کی تحریک اُٹھ

کھڑی ہوئی جس کا مقصد یہ تھا کہ ارضِ مقدس کو مسلمانوں کی حکومت سے آزاد کرایا جائے۔ پوپ نے اس تحریک کی بڑے زور شور سے سرپرستی کی تاکہ قومی ریاستوں کے تفریقی رجحان کو روک کر مغربی یورپ کو پھر سے رومی کلیسا کے ماتحت متحد کر دے، اور اگر ممکن ہو تو یونانی کلیسا اور مشرقی رومی سلطنت کا خاتمہ کر کے مشرقی یورپ کو بھی اپنے زیرِ اثر لے آئے۔ صلیبی جنگوں کا سلسلہ تقریباً دو سو سال تک جاری رہا جن میں کبھی عیسائیوں کو کامیابی ہوئی کبھی مسلمانوں کو لیکن آخر میں اہلِ یورپ ہمت ہار کر بیٹھ رہے اور فلسطین پر مسلمانوں ہی کا قبضہ رہا۔

صلیبی جنگوں کے ختم ہونے کے بعد رومی کلیسا کو وہی دن پیش آیا جس کا اندیشہ تھا۔ اس کا سیاسی اثر ختم ہو گیا۔ اور ریاستوں کا کیا ذکر ہے خود جرمنوں کی مقدس رومی سلطنت جو پوپ کی ساختہ پرداختہ تھی اس کے ہاتھ سے نکل گئی۔ شہنشاہ فریڈرک ثانی (۱۲۱۲ء تا ۱۲۵۰ء) نے کھلم کھلا ملکی معاملات میں پوپ کے احکام کو ماننے سے انکار کیا۔ پوپ نے اسے کلیسا کے دائرے سے خارج کر دیا۔ لیکن زمانہ اس قدر بدل گیا تھا کہ یہ حربہ بالکل بےکار ثابت ہوا اور فریڈرک ثانی کے اقتدار کو کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ دوسرے بادشاہوں نے جو خود کلیسا کے سیاسی تسلط کو ختم کرنا چاہتے تھے پوپ کے مقابلے میں اسی کا

مانا دیا۔ اب گویا قومی ریاستوں کی سیاسی خودمختاری مسلم ہوگئی اگرچہ مذہبی معاملات میں وہ بدستور پوپ کے ماتحت رہیں۔ اسی زمانے میں جبکہ یورپ کی دوسری سلطنتوں میں بادشاہوں کی قوت روز بروز بڑھ رہی تھی اور وہ امیروں اور رئیسوں کی طاقت کو توڑنے کی کوشش کر رہے تھے فرانس اور انگلستان میں اس طرح کے دستور بنے جن میں سیاسی قوت کو بادشاہ امرا اور جمہور میں تقسیم کر کے تینوں میں ہم آہنگ تعلقات قائم کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ فرانس کی قومی مجلس تو صدیوں تک محض ایک مشاورتی مجلس رہی مگر انگلستان کی پارلیمنٹ جو شاہ جان کے منشور اعظم (میگنا چارٹا ۱۲۱۵ء) کے بعد باضابطہ شکل میں قائم ہو گئی تھی درحقیقت حکومت میں بادشاہ کی شریک اور آزادی کی علم بردار بن گئی۔

گیارھویں اور تیرھویں صدی کے درمیان جہاں عہد وسطیٰ کی تہذیب کی معاشی اور سیاسی بنیادیں کمزور ہو رہی تھیں وہاں اس کی ذہنی بنیاد بھی ہلنی شروع ہو گئی تھی۔ جو پہرہ رومی کلیسا نے عیسائیوں کے ذہن پر بٹھا رکھا تھا اسے مختلف اثرات نے مل کر اٹھا دیا تھا ان میں سے عرب مسلمانوں کی عقلی اور علمی روح کا اثر جو اسپین کی راہ سے پہنچ رہا تھا اور کلاسیکی علوم کا اثر جو صلیبی جنگوں کے

دوران میں بازنطینی سے آیا تھا خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کی وجہ سے لوگوں میں علمی تحقیق اور غور و فکر کا مادہ پیدا ہو گیا اور کلیسا کے خوف سے کھلم کھلا نہ سہی مگر چپکے چپکے وہ مذہبی عقیدے کو بھی عقل اور تجربے کے معیار پر پرکھنے لگے۔ رومی کلیسا نے مختلف ملکوں میں مذہبی عدالتیں قائم کیں۔ اذعانی عقائد سے خفیف سا انحراف کرنے والوں اور سائنس اور فلسفے سے رغبت رکھنے والوں کو عبرتناک سزائیں دی جاتی تھیں مگر علمی تحقیق و جستجو کی رو کسی طرح نہ رک سکی ۱۴۵۳ء میں جب عثمانی ترکوں نے قسطنطنیہ کو فتح کر کے مشرقی رومی سلطنت کے بچے کھچے آثار کا خاتمہ کر دیا اور قسطنطنیہ کے عیسائی علما بھاگ کر اپنی کتابوں سمیت اٹلی پہنچے تو پہلے یہاں اور پھر رفتہ رفتہ یورپ کے دوسرے ملکوں میں یونانی علوم خصوصاً سائنس اور فلسفے کا اور زیادہ چرچا ہوا۔ عام طور پر نشاۃ ثانیہ کی تحریک کا جسے عہدِ وسطیٰ کا مقطع اور عہدِ جدید کا مطلع کہنا چاہیئے، آغاز اسی واقعے سے سمجھا جاتا ہے۔ اس کے تھوڑے ہی دن بعد جرمنی کے عالم دین مارٹن لوتھر نے تجدید مذہب کی تحریک شروع کر کے اُس انقلاب کی تکمیل کر دی جو نشاۃ ثانیہ کی بدولت یورپ کی تہذیبی زندگی میں ہوا تھا۔

(ب)

دراصل نشاۃ ثانیہ، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے،

یورپی ذہن کی اُن خصوصیات کا دوبارہ ابھرنا تھا جن کو رومی کلیسا نے چند صدیوں تک دبائے رکھا تھا، قدیم یونانیوں اور رومیوں کے زوال کے بعد یورپ میں صرف چند نیم مہذب قومیں رہ گئی تھیں جو ایشیا سے آنے والی مذہبی تحریک سے متاثر ہو کر عارضی طور پر اپنا ولولۂ عمل اور آزادی فکر کھو بیٹھی تھیں۔ رومی کلیسا کی زبردست تنظیم نے، جاگیری نظام کی مدد سے جمہور کی سیاسی اور ذہنی غلامی کو قائم رکھنے کی پوری کوشش کی۔ ایک مدّت تک یہ کوشش کامیاب رہی اور عہدِ وسطیٰ کی روحانی مذہبی تہذیب اہلِ یورپ کی فطرت کے خلاف ہونے کے باوجود اُن پر مسلط رہی۔ یہاں تک کہ اندر سے معاشی قوتوں، اور باہر سے اسلامی تہذیب اور کلاسیکی علوم کے اثرات نے اس طلسم کو توڑ دیا۔ تجربے، مشاہدے اور عقل کی قوتیں، جنھیں کلیسا کے استبدادی عقیدے نے پابزنجیر کر رکھا تھا، پھر آزاد ہو گئیں۔ جوشِ حیات اور ذوقِ عمل کے سوتے جنھیں جبری رہبانیت نے بند کر دیا تھا پھر کھل گئے اور اہلِ یورپ بڑے زور شور سے عالمِ طبیعی کی تسخیر اور ایک شاندار تمدن کی تعمیر کے لئے جد و جہد کرنے لگے۔

مگر عہدِ وسطیٰ کی تہذیب نے ظاہری رسوم و عبادات کی سطح کے نیچے اہلِ یورپ، خصوصاً جرمن اقوام کے دل میں بیداری

کے ایک گہرے جذبے کو بیدار کر دیا تو ا جس کو یہ دنیا داری کا سیلاب اپنے ساتھ بہا کر نہیں لے جا سکا۔ یہی مذہبی روح تھی جو نئی انقلابی تحریک سے متاثر ہو کر تجدید مذہب کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ پندرھویں صدی میں انگلستان میں وکلف اور بوہیمیا میں ہس رومی کلیسا پر اعتراضات کر کے اس کے غیظ و غضب کے شکار ہو چکے تھے۔ سولھویں صدی میں جرمنی کے مارٹن لوتھر نے رومی کلیسا کی اطاعت سے انکار کر دیا اور پروٹسٹنٹ مذہب کی بنیاد ڈالی، یعنی براہِ راست بائبل کے مطالعے اور صرف اسی کی پیروی پر زور دے کر مذہب کو بلا توسط عبد و معبود کے درمیان ایک قلبی رشتہ بنا دیا۔ اس سے ایک طرف تو مذہبی عقیدے میں سادگی تازگی اور زور پیدا ہوا مگر دوسری طرف ریاست کے اس لادینی نظریے کی راہ کھل گئی کہ مذہب ایک انفرادی چیز ہے اسے اجتماعی زندگی کی بنیاد نہیں بنانا چاہیئے۔ اس نظریے نے ایک دو سال میں نہیں بلکہ تقریباً ایک صدی میں، جس کے دوران میں مذہبی جنگوں نے یورپ کو تباہ کر ڈالا تھا، نشو و نما پائی اور جدید مغربی تہذیب کی بنا قومیت اور قومی ریاست پر رکھ کر عہدِ وسطی سے قطع تعلق کی تکمیل کر دی۔ پروٹسٹنٹ مذہب کی ایک دوسری شکل کیلون کی تعلیم سے وجود میں آئی جس میں یہ نظریہ بڑی اہمیت رکھتا تھا کہ تقدیرِ الٰہی اپنے خاص

بندوں کو چُن کر انھیں روحانی اور اخلاقی سعادت کے ساتھ ساتھ دنیاوی فلاح و بہبود کی نعمت بھی عطا کرتی ہے۔ اُس نے مادی ترقی کو روحانی برتری کی علامت قرار دے کر عہد جدید کی مادیت پسندی کو اور زیادہ تقویت پہنچائی۔ ان نئے مذاہب کے مقابلے میں اپنے آپ کو کم سے کم یورپ کے ایک حصّے میں قائم رکھنے کے لئے رومی کلیسا کو بھی "جوابی تجدید" کے ذریعے کیتھولک مذہب میں ترمیمیں کرنی پڑیں اور اپنے پیرووں کو بڑی حد تک ذہنی آزادی دینی پڑی۔ اُس جدید مغربی تہذیب پر جس نے عہد وسطیٰ کی تہذیب کی جگہ لی تھی، جامع تبصرہ کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے۔ ہمیں صرف اُن بُنیادی اُصولوں پر ایک نظر ڈالنی ہے جن پر اُس کی تعمیر ہوئی تھی۔ یہ اُصول کم و بیش وہی تھے جن پر قدیم یونانی اور رومی تہذیب کی بنا رکھی گئی تھی یعنی :-

(۱) اجتماعی زندگی کا مرکز ریاست کو قرار دینا۔

(۲) مذہب کو انفرادی چیز سمجھ کر سیاست سے الگ رکھنا۔

(۳) فرد کو مذہبی اور ذہنی آزادی اور ایک حد تک سیاسی آزادی دینا۔

(۴) علم کی بنا عقل اور تجربے پر رکھنا اور اِس کا مقصد تسخیر فطرت اور مادی تمدن کی ترقی کو قرار دینا۔

پہلے دو اصولوں پر یورپ کی تقریباً سب ریاستیں عہد جدید میں متفق ہوگئیں۔ کیتھولک ریاستوں خصوصاً اطالیہ میں اصولاً مذہب کو سیاست سے الگ نہیں کیا گیا لیکن عملاً وہاں بھی کلیسا کا دخل کاروبار حکومت میں محض برائے نام رہ گیا جہاں تک ریاست کی تشکیل کا تعلق ہے جدید یورپ کے سامنے دو نمونے تھے۔ ایک یونان کی شہری جمہوری ریاست کا دوسرے رومائی سلطنت کا۔ پہلی قسم کی ریاست یورپ میں عام طور پر مقبول نہیں ہوسکی۔ بڑے بڑے علاقوں میں جنھیں جغرافی حدود نے ایک دوسرے سے الگ کردیا تھا، جداگانہ ریاستیں قائم ہوئیں جن میں سیاسی وحدت نے رفتہ رفتہ تہذیبی اور لسانی وحدت بھی پیدا کردی اور اس طرح جدید قومی ریاست کی بنیاد پڑی سب بڑی قومی ریاستوں کے سامنے سلطنت یا سامراج کا نصب العین تھا جسے وہ اپنے اپنے وسائل کے مطابق حاصل کرنے کی کوشش کرتی رہیں۔

اب رہی ریاست کے اندر فرد کی سیاسی آزادی تو سب سے پہلے انگلستان نے ۱۲۱۵ء میں میگنا چارٹا کے نام سے ایک ایسے دستور کا خاکہ بنایا تھا جس میں افراد کے حقوق کا تحفظ اور مختلف طبقوں میں اختیارات کی تقسیم اس وقت قابل اطمینان طریقے سے ہوگئی تھی اور آیندہ کے لئے اس کا

انتظام کر دیا گیا تھا کہ جن طبقوں میں سیاسی بیداری پیدا ہوتی جائے انھیں خود بخود حکومت میں نہیں تو کم سے کم حکمرانوں کے انتخاب میں حصّہ ملتا جائے۔ دوسرے ملکوں میں، جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، دسویں صدی کے آخر سے یہ عمل شروع ہو گیا تھا کہ دستکاروں اور تاجروں کے نئے طبقے بادشاہ کے ساتھ مل کر طبقۂ امرا کی قوت کو کم کر رہے تھے۔ اس طرح رفتہ رفتہ جاگیری نظام کا خاتمہ ہو گیا اور ہر قومی ریاست میں صرف ایک حکمراں کا سکہ چلنے لگا۔ پھر بھی جاگیردار رئیس، جو اب امرا کہلاتے تھے، مجموعی طور پر بڑی سیاسی قوت رکھتے تھے اور بادشاہ کی پالیسی پر بہت کچھ اثر ڈالتے تھے۔ ان کے رقیب متوسط طبقوں نے جب یہ دیکھا کہ شاہی حکومت امرا کے استبداد کو پوری طرح ختم نہیں کر سکی اور خود ایک استبدادی قوت بن گئی تو وہ جمہوریت کی نئی تحریک کی حمایت کرنے لگے جو اٹھارھویں صدی میں پیدا ہوئی تھی۔ عہدِ جدید کا جمہوری نظریہ قدیم یونانی اور رومی جمہوریت سے بہت کچھ مختلف تھا۔ وہ خالص انفرادیت پر مبنی تھا اور فرد کو مقصود بالذات مان کر ریاست کی تشکیل اس طرح کرنا چاہتا تھا کہ انفرادی آزادی پر صرف اتنی ہی پابندی عائد ہو جتنی ایک منظم اور پُرامن اجتماعی زندگی بسر کرنے کے لئے ضروری ہے یہاں اصل مسئلہ یہ تھا کہ کس طرح افراد کے ارادوں کی باہمی

نزاع کو دور کر کے ایک ارادۂ اجتماعی وجود میں لایا جائے جسے
ہر فرد کم و بیش اپنا ارادہ سمجھے۔ اس مسئلے کو عقلیت کے فلسفے
کی مدد سے حل کیا گیا۔ عقل کو اٹھارھویں صدی کے فلسفی ایک
عالمگیر قوت سمجھتے تھے جس کے قوانین ہر فرد کے ذہن میں
یکساں کارفرما ہیں۔ جب جمہوریا ان کے نمائندے ایک جگہ جمع
ہو کر مبادلۂ خیالات کریں گے تو جو بات عقل کے مطابق ہوگی
اُسے سب لوگ نہیں تو اکثریت ضرور خوشی سے قبول کرے گی
اس طرح عقل کی روشنی میں انفرادی ارادوں کی ہم آہنگی سے
ارادۂ اجتماعی وجود میں آئے گا۔ یہ تو تھا نظریہ۔ عملی طور پر جمہوریت
کی تحریک نے یہ صورت اختیار کی کہ متوسط طبقہ عوام کی مدد سے
کوشش کرنے لگا کہ بادشاہ اور امرا کے اختیارات کو محدود کر دے
اور خود جمہور کا نمائندہ بن کر حکومت میں حصّہ لے۔ یہ کشمکش ہر جگہ
انگلستان کی طرح پُرامن نہیں رہی بلکہ اکثر ملکوں میں خانہ جنگی
اور کُشت و خون تک نوبت پہنچی خصوصاً انقلاب فرانس میں تو
وہ زلزلہ آیا جس نے ساری مغربی دُنیا کو تہ و بالا کر دیا۔ معاشی
میدان میں لبرل جمہوریت نے اپنے مطالبے کو یعنی عدم
مداخلت کے اصول کو زیادہ آسانی سے منوا لیا اور ریاست
نے صنعت اور تجارت کو بالکل آزاد چھوڑ دیا تاکہ طلب اور
رسد کے قانون کے مطابق نشو و نما پاتی رہے۔ یہ عدم مداخلت کا

اُصول صرف جمہوری ملکوں میں نہیں بلکہ کم و بیش سارے یورپ میں مان لیا گیا۔ اس سے ایک طرف تو بڑی معاشی ترقی ہوئی مگر دوسری طرف سرمایہ داروں کی قوت بے روک ٹوک بڑھنے لگی اور انھیں ملازموں اور مزدوروں سے بے جا استحصال کا موقع مل گیا۔ ۱۸۴۸ء کے صنعتی انقلاب کے بعد جب بھاپ وغیرہ کی طاقت سے کام لے کر بڑے بڑے کارخانے قائم کئے جانے لگے، دیہات اُجڑنے اور صنعتی شہر بسنے لگے، ایک ایک آجر ہزاروں مزدوروں سے اپنی شرطوں پر کام لینے لگا تو یہ بات زیادہ واضح طور پر نظر آنے لگی کہ جمہوریت کی موجودہ معاشی تاویل زیادہ خطرناک ہے۔ اُس نے صنعت و تجارت کے میدان میں انفرادی آزادی کے نام سے چند سرمایہ داروں کو اس کا حق دے دیا ہے کہ دُنیا کے قدرتی وسائل کو اور ان انسانوں کو جو اپنی روزی کمانے کے لئے ان کی خدمت کرنے پر مجبور ہیں جس طرح چاہیں استعمال کریں اور عموماً وہ انھیں اس طرح استعمال کرتے ہیں کہ خود زیادہ سے زیادہ نفع کمائیں خواہ اصلی دولت پیدا کرنے والوں یعنی مزدوروں اور اُس کے صرف کرنے والوں کو کتنا ہی نقصان کیوں نہ پہنچے۔ انفرادی آزادی کی اس ناجائز اولاد، سرمایہ داری نے قومی تعصب کو بھڑکا دیا۔ اور قوموں میں معاشی اور سیاسی مقابلے کی آگ لگا کر دنیا میں فساد برپا کر دیا

اس صورتِ حال کا ردِعمل یہ ہوا کہ پہلے صنعت و تجارت کو اور پھر زندگی کے دوسرے شعبوں کو قومی مفاد کے لئے منضبط کرنے کی تحریکیں شروع ہوئیں جن میں اشتراکیت، اشتمالیت اور فسطائیت زیادہ مشہور ہیں۔ غرض مغربی تہذیب کی بے قید انفرادی آزادی نے اہلِ یورپ کی زندگی میں کچھ ایسے اندرونی تناقص پیدا کردیئے جنھوں نے آج اُس کی بُنیادوں کو ہلادیا ہے۔ جو نقصانات اس آزادی سے معاشرتی اور اخلاقی زندگی کو پہنچے ہیں وہ اتنے واضح نہیں ہیں پھر بھی یورپ کے بعض ملکوں خصوصاً فرانس کی حالت سے اُن کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

تاہم ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیئے کہ اسی انفرادی آزادی کے اُصول نے مغربی ملکوں میں بڑی حد تک عدالتی انصاف اور قانونی مساوات کو رواج دیا، اسی نے ان کے ذہن سے جبر کی بیادوں کو ہٹا کر ان میں خودداری کا جذبہ اور ذمّہ داری کا احساس، اُپج اور منچلاپن، ہمت اور جرأت، محنت اور جفاکشی غرض وہ سب صفات پیدا کردیں جن پر قوموں کی ترقی کا دارومدار ہے، اسی نے انھیں بڑی حد تک بے تعصبی اور رواداری سکھائی جس پر امن و عافیت موقوف ہے۔ غرض انفرادی آزادی ابتدا سے جدید یورپی تہذیب کا ایک اہم عنصر ہے۔ کچھ دن پہلے تک یورپ کے

تقریباً کل ملکوں کی مذہبی، ذہنی اور معاشی زندگی میں، اور بہت سے ملکوں کی سیاسی زندگی میں بھی، اسی کا دور دورہ تھا اور آج گو اجتماعیت کی تحریکوں نے بہ ظاہر براعظم یورپ کے بعض ملکوں میں انفرادی آزادی کو ختم یا کمزور کر دیا ہے مگر ابھی تک مغربی دنیا کا بڑا حصہ اس کا پرستار ہے۔ بہت سے لوگ اس کی خرابیوں کو تسلیم کرتے ہیں مگر انھیں قابلِ اصلاح سمجھتے ہیں۔ وہ انفرادی آزادی کے اصول میں ترمیم کرنے پر تیار ہیں مگر اُسے چھوڑنے پر تیار نہیں۔

مذہبی اور سیاسی آزادی کے ساتھ عہد جدید میں ذہنی آزادی کی جو زبردست لہر اُٹھی اُس نے علوم و فنون کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔ کلاسیکی ذہنی علوم کے علاوہ طبیعی علوم ایک ہزار سال کے جمود کے بعد ترقی کی راہ پر گام زن ہوئے۔ سب سے پہلے ہیئت کے میدان میں کوپرنکیس (وفات ۱۵۴۳ء) نے قدیم بطلیموسی نظام کے مقابلے میں ہیئت کا ایک نیا فرضیہ پیش کیا جس میں زمین کو مرکزِ کائنات قرار دینے کے بجائے سورج کو مرکز قرار دیا گیا اور یہ فرض کیا گیا کہ دوسرے سیاروں کی طرح زمین بھی سورج کے گرد گردش کرتی ہے۔ آگے چل کر گیارڈانو برونو نے کوپرنکیس کے فرضیے کو توسیع اور استحکام دے کر نظامِ شمسی کا مہتم بالشان نظریہ بنا دیا جس سے سارا تصورِ کائنات

بدل گیا۔ زمین جو پہلے عالم طبعی کا مرکز سمجھی جاتی تھی اب کائنات کے صحرائے ناپیدا کنار میں ایک ذرۂ بے مقدار ہو کر رہ گئی۔ جب گلیلی نے دوربین ایجاد کی تو نئے نظریے کی تائید میں مشاہدے سے زبردست ثبوت ملے کیپلر نے سیاروں کے مسیروں کے تعیّن اور ان کے قوانین حرکت کے انضباط میں قابل قدر خدمات انجام دیں اور نیوٹن نے اِن سب قوانین کو کشش ثقل کے عالمگیر قانون کے تحت میں لاکر جدید ہیئت کی تکمیل کر دی نیپچون کی دریافت جدید ہیئت کی بہت بڑی کامیابی تھی اور تحلیل طیفی اور فوٹوگرافی کی مدد سے اُن ثوابت کی طبیعی اور کیمیاوی ماہیت کا معلوم کرنا ممکن ہو گیا جو زمین سے بہت دور ہیں اور اس طرح ایسے اجسام سماوی دریافت ہوئے جو دوربین کی مدد سے ہرگز نہیں دیکھے جا سکتے تھے۔

نیوٹن اور لائبنز نے احصائے تفریقی کا طریقہ دریافت کرکے نہ صرف نظری ریاضی میں ایک نئے دور کا آغاز کیا بلکہ علوم طبیعی کو بڑی مدد پہنچائی۔ علم میکانک میں گلیلی نے حرکیات کی بنا ڈالی، نیوٹن نے اجرام سماوی کی حرکیات کا مطالعہ کیا اور دوسرے ریاضی دانوں نے میکانک کے نظری پہلو کو پایۂ تکمیل پر پہنچایا۔

طبیعیات کی مختلف شاخوں میں سب سے پہلے بصریات (علم مناظر و مرایا) نے دوربین کی ایجاد کی بدولت بہت ترقی

کی - اس کے بعد اٹھارھویں صدی میں برقیات کی داغ بیل پڑی انیسویں صدی میں ایتھر کے تصور سے نور کا برقیاتی نظریہ پیدا ہوا اور اس نے عمل شعاعی کے تصور کے ساتھ مل کر مادے کے تصور کی ماہیت کو بدل دیا - ادھر حرارت کی میکانیکی مساوات کی دریافت نے اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی کہ عالم طبعی میں قوت کی مجموعی مقدار ہمیشہ یکساں رہتی ہے - بقائے قوت کا یہ نظریہ کشش ثقل کے اصول کی طرح عہد جدید کی علمی تحقیق کا ایک اہم ترین کارنامہ ہے - علم کیمیا نے ایک مدت تک نسبتاً کم ترقی کی چنانچہ کانٹ اپنی تصانیف میں کیمیا کا ذکر علم کی حیثیت سے نہیں بلکہ فن کی حیثیت سے کرتا ہے - لیکن لوازیے کی کوششوں سے اٹھارھویں صدی کے آخر میں اس میں ایک باضابطہ علم کی شان پیدا ہو گئی - دنیا کے نئے خطوں کی دریافت اور آمد و رفت کی آسانیوں سے موالید ثلاثہ کے متعلق بہت سی نئی معلومات حاصل ہوئی اور بیانی علوم خصوصاً ارضیات (علم طبقات الارض) نے خاصی ترقی کی - نباتیات اور حیوانیات کو خردبین کی ایجاد سے اجسام نامی کی اندرونی ساخت کا علم حاصل کرنے میں بہت مدد ملی - تشریح اور عضویات کی بدولت علم طب کی علمی بنیادیں زیادہ استوار ہو گئیں اور مرضیات اور تشخیص امراض نے ایک حد تک علوم صحیحہ کا درجہ حاصل کر لیا - جراثیم کی دریافت اور

علاج کے وہ نئے طریقے جو اس پر مبنی ہیں، جراحت کے علاج میں جراثیمی سمیت کی مدافعت ترقی کی نہایت اہم منزلیں ہیں جو علم طب نے اس زمانے میں طے کیں۔

علوم طبیعی کا یہ فروغ دراصل اس بات کا نتیجہ تھا کہ فلسفے نے جو علمی فکر کی بنیاد ہے، خیال آرائی کو چھوڑ کر مشاہدے اور تجربے کو دلیل راہ بنایا اور دوسرے علوم کے لئے تحقیق کا صحیح راستہ متعین کر دیا۔ بیکن نے استقرائی منطق کے اصولوں میں ترمیم کر کے اُسے علم انسان کی توسیع کا کارآمد آلہ بنا دیا مگر تجربیت اور حسیت کی فلسفیانہ تحریکیں جو بیکن کے اثر سے انگلستان اور فرانس میں شروع ہوئی تھیں خالص فلسفیانہ مسائل کو حل کرنے میں کامیاب نہیں ہوئیں۔ دوسری طرف ڈیکارٹ، اسپنوزا، لائبنز کے علمی نظریات علمی صحت کے اس معیار پر پورے نہیں اُترے جو عہدِ جدید کی واقعیت پسندی نے اختیار کر لیا تھا۔ آخر ہیوم نے یہ سوال اُٹھایا کہ علم انسانی کا حقیقی ماخذ، اس کی حدود اور اُس کی صحت کا معیار کیا ہے؟ اس سوال کا پورا جواب کانٹ نے دیا کہ علم کا مواد توحیات پر مشتمل ہے جو مشاہدے اور تجربے یعنی حواس کی مدد سے حاصل ہوتی ہیں اور اس کے مواد کی ترتیب و تدوین کی صورتیں چند کُلّی تصورات یعنی مقولات ہیں جو عقل کے پاس پہلے سے موجود ہیں۔ علم نظری کے لئے یہ

دونوں عناصر ناگزیر ہیں۔ اس طرح کانٹ کی تنقیدیت نے فلسفے کی دو مخالف تحریکوں کے درمیان، جو یونانیوں کے زمانے سے چلی آتی تھیں، ایک نئی راہ نکالی اس فلسفے نے کم سے کم عالم طبیعی کے متعلق ہمارے علم کے ماخذ، اس کی حدود اور اس کے معیار صحت کا تعین قابل اطمینان طریقے سے کر دیا اور مابعدالطبیعیات کو اس اقلیم سے بے دخل کر دیا۔ جرمنی میں مابعدالطبیعیات کو کانٹ کے بعد بھی مقبولیت حاصل رہی۔ فشٹے، شیلنگ، ہیگل نے عقلی تصوریت کے عظیم الشان نظام اور شوپن ہاور نے ارادی تصوریت کا نظام بنا کر کھڑا کر دیا۔ فرانس اور انگلستان میں بدستور تجربی واقعیت کا زور رہا۔ مجموعی طور پر کانٹ کے بعد اہل یورپ کی توجہ مابعدالطبیعیات کے غیر یقینی مسائل سے ہٹتی گئی اور علوم صحیحہ سے ان کی دلچسپی روز بروز بڑھتی گئی یہاں تک کہ مابعدالطبیعی فلسفے کا ذوق ایک چھوٹے سے حلقے میں محدود ہو کر رہ گیا۔

برخلاف اس کے تاریخ کو واقعیت پسندی کی فضا میں غیر معمولی ترقی ہوئی۔ اُس نے تنقیدی طریق سے کام لے کر اور واقعات کو اصلی ماخذوں سے حاصل کرنے پر زور دے کر ایک علم صحیح کی حیثیت حاصل کر لی۔ ہزار ہا سال کے باقیات کھود کر نکالے گئے اور دوسرے آثار قدیمہ ڈھونڈھ کر جمع

سکیئے گئے تاکہ تاریخ کے قدیم ترین عہد اور قبل تاریخی زمانے پر روشنی ڈالی جا سکے۔ ایک طرف قانون، معاشیات اور دوسرے علوم اجتماعی کو تاریخی نقطۂ نظر کے تحت میں لا کر حال کو ماضی کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کی گئی اور دوسری طرف مختلف ملکوں کے موجودہ حالات کے تقابل سے اس علم کو مکمل کرنے کی کوشش کی گئی جو تاریخی طریق سے حاصل ہوا تھا تقابلی طریقہ سب سے زیادہ کامیاب زبانوں کے علمی مطالعے میں ہوا اور اسی کی بدولت لسانیات نے ایک باضابطہ علم کی حیثیت اختیار کر لی۔

علوم و فنون کی طرح ادب اور آرٹ میں بھی عصر جدید کی روح نے اپنے اظہار کی راہ ڈھونڈھی۔ تجدید مذہب کے سلسلے میں بائبل کا ترجمہ مختلف زبانوں میں ہونے سے ان زبانوں کے لیئے ترقی کی راہ کھل گئی تھی۔ جوں جوں تعلیم عام ہوتی گئی انگلستان فرانس، جرمنی وغیرہ کے قومی زبان و ادب کو فروغ ہوتا گیا اس لیئے کہ ان قوموں کے نئے جوش اور ولولے، نئے خیالات و جذبات کی ترجمانی کلاسیکی زبانیں نہیں بلکہ خود ان ہی کی زبانیں کر سکتی تھیں۔ شکسپیر نے زندگی کی آئینہ داری کی جو مثال قائم کی اس کی پیروی کرنے والے ہر ملک میں پیدا ہوئے۔ لیکن اس ادب عالیہ کے ساتھ ساتھ ادنےٰ درجے کے ادب کو بھی بڑی مقبولیت حاصل ہوئی جس کا مقصد محض دل بہلانا

تھا۔ تو ایجاد چھاپے کی بدولت تفریحی ادب کی بھرمار ہو گئی اور انسان کی تجسس کی جبلت کو تسکین دینے کے لئے روزانہ اور ہفتہ وار اخبار نکلنے لگے جو آگے چل کر محض پرچہ نویس نہیں رہے بلکہ رائے عامہ کے معلم اور ترجمان بھی بن گئے۔ غرض ادب کی بلندی اور گہرائی میں جو کمی ہوئی وہ اس کی توسیع واشاعت سے پوری ہو گئی۔

فن تعمیر، سنگ تراشی وغیرہ میں نشاۃ ثانیہ نے قدیم کلاسیکی طرزوں کو دوبارہ زندہ کر دیا تھا۔ رفتہ رفتہ اس میدان میں بھی یورپ کلاسیکی عہد کی تقلید سے آزاد ہو کر اپنی طبیعت کی اُپج دکھانے لگا۔ باروک اور رکوکو طرزوں کے تکلف اور تصنع کے دور سے گذرنے کے بعد اُس نے اپنے لئے نئے طرز وضع کر لئے جو کلاسیکی عہد کی خوبی اور لطافت سے محروم سہی مگر آرٹ کی سب سے بڑی صفت رکھتے ہیں یعنی اپنے زمانے کے تخیل، احساسات اور آرزوؤں کے ترجمان ہیں۔ مصوری اور موسیقی جو عہدِ وسطیٰ میں محض کلیسا کی خدمت کے لئے وقف تھیں اب مذہب کی قید سے آزاد ہو کر زندگی کے ہر کیف و رنگ کی مظہر بن گئیں۔ تہذیب کی عام اشاعت کا اثر ان فنون پر یہ بھی پڑا کہ ان کی زیادہ تر کوشش آرٹ کے اعلےٰ مقاصد کو پورا کرنے کے بجائے محض عوام کی تفریح اور دلبستگی کے لئے

صرفت ہونے لگی۔

ہم نے عہدِ جدید کی ایک اہم خصوصیت یہ بتائی تھی کہ علم روحانی مقاصد کے بجائے خالص دُنیاوی مقاصد کے حصول کا ذریعہ قرار پایا یعنی اس سے نوعِ انسانی کی مادّی فلاح وبہبود اور تسخیرِ فطرت کا کام لیا جانے لگا۔ اِس کے دو بڑے ثبوت یہ ہیں کہ اِدھر علومِ ذہنی کے میدان میں سیاسی، معاشرتی اور معاشی مسائل کو جو عملی زندگی سے گہرا تعلق رکھتے ہیں خاص اہمیت حاصل ہوگئی اور اِن مباحث نے مستقل علوم کی حیثیت اختیار کر لی اور اُدھر علومِ طبیعی کے دائرے میں توجہ کا مرکز علم کا افادی استعمال قرار پایا یعنی ایسے اسباب و آلات کا تیار کرنا جو انسان کو بقائے نفس اور حصولِ راحت میں مدد دیں۔ صنعت وحرفت جو پہلے محض تجربے پر مبنی تھی اور تہذیبی زندگی میں ایک ضمنی حیثیت رکھتی تھی، اب علمی اساس پر قائم ہو کر صنعیات یا ٹیکنالوجی کے شاندار نام سے پکاری جانے لگی۔ اور مغربی تہذیب کا سب سے نمایاں اور اہم جزو بن گئی۔

عہدِ جدید میں یورپی صنعت کی نشوونما کی پہلی منزل یہ تھی کہ بہت سی چیزیں جو زمانۂ قدیم میں ایشیا میں ایجاد ہو چکی تھیں اور ایک محدود پیمانے پر استعمال بھی ہوتی تھیں اب پہلے سے زیادہ وسیع پیمانے پر اور زیادہ موثر طور پر استعمال ہونے لگیں۔

جیسا کہ ہم آٹھویں باب میں کہہ چکے ہیں بارود، کاغذ اور قطب نما تینوں کو چینیوں نے ایجاد کیا تھا لیکن ان کو عام استعمال میں لانے کا حوصلہ سب سے پہلے مسلمانوں کو ہوا تھا۔ عہدِ جدید کے یورپ نے ان چیزوں سے کام لینے کے ایسے نئے طریقے اختیار کیے کہ یہ ان کے ہاتھ میں پہلے سے کہیں زیادہ مؤثر قوتیں بن گئیں۔ بارود پہلے کبھی آگ تھی، اب نئی قسم کی بندوقوں میں جو یورپ میں تیار کی گئی تھیں دوزخ کی آگ ہو گئی۔ کاغذ نے چینیوں کی ایک اور ایجاد یعنی چھاپے کے عام رواج کی بدولت تعلیم و اشاعت کے ایک زبردست آلے کی حیثیت اختیار کر لی۔ قطب نما نے دخانی انجن کے ساتھ مل کر جہاز رانی کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا اور دنیا کے نئے خطوں کی دریافت کو ممکن بنا دیا۔

دخانی انجن کی ایجاد سے صنعتی ترقی کی دوسری منزل کا آغاز ہوا۔ مکانیکی طاقت کے استعمال نے صنعت کی پیداوار میں چند در چند اضافہ کر دیا۔ صنعیات کی مزید نشو و نما طبیعیات اور کیمیا کی مدد سے باضابطہ علمی انداز پر ہوئی اور نئے نئے آلات ایجاد ہونے لگے۔ مقناطیس اور برق کی خاصیتوں کی دریافت نے صنعت کی نئی راہیں کھول دیں۔ برقی رو، مقناطیسی برقی قوت، اور عمل شعاعی کے علمی انکشافات نے ڈائنمو، بجلی کی روشنی، ٹیلیفون اور لاسلکی کی عملی شکل اختیار کی۔ کیمیا کے

میدان میں طیفی تحلیل، اور کسب نور کرنے والے اجسام کی دریافت سے فوٹوگرافی وجود میں آئی اور برقی کیمیا کی دریافت کی بدولت دھات کی صنعتوں نے وہ کام کر دکھائے جن کے آگے چاندی، سونا بنا لینا کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ غرض یورپ میں مادی تمدن نے خصوصاً انیسویں صدی میں اس قدر تیزی سے حیرت انگیز ترقی کی کہ تہذیبی زندگی کے دوسرے شعبے پیچھے رہ گئے اور وہ پیچیدہ سیاسی، معاشی اور اخلاقی مسائل پیدا ہو گئے جنھوں نے آج دنیا میں قیامت برپا کر رکھی ہے۔

یہ ہے مغربی تہذیب کا چہ کھٹا جس کے اندر ہمیں اس قوم کی سیرت اور زندگی کی تصویر جڑنی ہے جو انیسویں صدی کے نصف آخر میں ہندوستان پر مسلط ہو گئی۔

---

(۲)

براعظم یورپ کے شمال مغرب میں برطانیہ کا جزیرہ واقع ہے جس کا شمالی حصہ اسکاٹستان اور جنوبی حصہ انگلستان اور ویلس پر مشتمل ہے۔ انگلستان کم و بیش ایک مثلث کی شکل رکھتا ہے جو اوپر سے پتلا اور نیچے سے چوڑا ہے۔ شمالی انگلستان

اسکاٹستان کی طرح پہاڑی علاقہ ہے۔ جنوب میں زیادہ تر سرسبز میدان اور جا بجا چھوٹی چھوٹی پہاڑیوں اور ٹیلوں کے سلسلے ہیں بے شمار ندیاں اور چشمے زمین پر خاموشی سے بہتے ہیں۔ آب و ہوا شمالی یورپ کے اور سب ملکوں کے مقابلے میں معتدل مگر بے حد تغیر پذیر ہے۔ یوں تو نہ بہت سخت سردی پڑتی ہے نہ تکلیف دہ گرمی، نہ بہت بارش ہوتی ہے نہ شدید طوفان آتے ہیں، لیکن موسم اس قدر تیزی سے رنگ بدلتا ہے کہ کوئی نہیں کہہ سکتا دم بھر میں کیا ہونے والا ہے، صبح کہر چھایا تھا، ہوا بند تھی اور دم گھٹ رہا تھا، دن چڑھے زور سے ہوا چل رہی ہے۔ دوپہر کو آسمان صاف تھا اور دھوپ ناگوار حد تک تیز، سہ پہر کو بارش ہونے لگی اور سردی سے انگیٹھی جلانے کی ضرورت پڑ گئی۔ ایسے ملک کے باشندوں کو بہت چست اور چوکس ہونا چاہیئے، ہر سمت کی ہوا کے ساتھ چلنے اور ہر قسم کے حالات کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت رکھنا چاہیئے۔ چنانچہ واقعی یہ صفات اہلِ انگستان میں ہمیشہ سے پائی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ چونکہ ملک میں ہر طرح کے جانور چرند، پرند نہایت کثرت سے ہیں اور کسی زمانے میں درندے بھی بہت تھے اس لئے شکار ابتدا سے انگریزوں کا خاص مشغلہ رہا ہے اور اس نے ان کی سیرت پر بہت اثر ڈالا ہے اس نے اُن کے اندر جفاکشی

حزم و احتیاط صبر و اہدبہ مخصوص خصلت پیدا کر دی ہے جو ان کی اصطلاح میں اسپورٹس مینس اسپرٹ "شکاری یا کھلاڑی کی آن" کہلاتی ہے یعنی جب تک کامیابی کی خفیف سی امید باقی ہو حریف کو پچھاڑنے کی دل و جان سے کوشش کرنا لیکن جب ناکامی کا یقین ہو جائے تو کھلم کھلا ہار مان لینا اور اُسے پُر وقار سکون کے ساتھ برداشت کرنا۔ اس کے لئے جو ہمت، دلیری، اخلاقی جرأت اور ضبط درکار ہے وہ انگریز قوم میں بدرجۂ اتم موجود ہے۔ خصوصاً ضبط کے معاملے میں تو دنیا کی کوئی قوم انگریزوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ لیکن اس ضبط میں ان کی جسمانی اور اخلاقی مضبوطی کے علاوہ اُن کی ذہنی اور جذباتی سستی کو بھی بہت دخل ہے اور شمالی قوموں کی طرح ان میں بھی تخیل کی کمی ہے اور اُن کے احساس کی رَو قلب کی گہرائی میں خاموشی اور آہستگی سے بہتی ہے۔ وہ ہر محرک کا اثر دیر میں قبول کرتے ہیں اور یہ اثر خواہ کتنا ہی گہرا کیوں نہ ہو دیکھنے والے کو خفیف معلوم ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انھیں قدرتی طور پر اپنے جذبات پر قابو حاصل ہے اور ان کے لئے قول و فعل میں ضبط سے کام لینا آسان ہے۔ اس ضبط کا اظہار سب سے زیادہ طنز اور مزاح کے ذریعے سے ہوتا ہے جو انگریز قوم اور اس کے ادب کی سب سے نمایاں خصوصیات سمجھی جاتی ہیں۔

انگریزوں کا طنز عموماً بات کو بڑھا کر یا گھٹا کر کہنے پر مشتمل ہوتا ہے جہاں دوسرے اپنی تکلیفوں اور مصیبتوں پر جھنجھلاتے یا روتے ہیں۔ ہاں انگریز عام طور پر اپنے غم و غصے کو طنز کے پردے میں چھپا کر مسکرانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مذمت کے موقع پر وہ مبالغہ آمیز تعریف سے اور تعریف کے موقع پر بہت ہی خفیف اظہار ناپسندیدگی سے کام لیتے ہیں۔ خصوصاً اپنی صفات یا کارناموں کے بیان کرتے ہیں انگریز کا حجاب، تامل اور طنز آمیز انکسار مشہور رہے۔ غرض ان کے طنز کا مقصد عموماً دوسروں پر حملہ کرنا نہیں بلکہ اپنے جذبات پر پردہ ڈالنا ہوتا ہے اور اگر کبھی اسے آلۂ حرب کے طور پر استعمال بھی کرتے ہیں تو نفرت کے زہر میں بجھا کر نہیں، بلکہ مزاح کے چھینٹوں سے ٹھنڈا کر کے۔ مزاح کا بھی سب سے اہم مصرف انگریزوں کے ہاں یہی ہے کہ جو چیز ناگوار ہے اس کے مضحک پہلو کو نمایاں کر کے تلخی اور مایوسی کے جذبات کو دھیما کیا جائے۔ دوسرا کام اس سے یہ لیا جاتا ہے کہ جو شخص فکر و عمل کے بندھے ٹکے راستے یا اخلاق و معاشرت کے رسمی معیار سے انحراف کرے، خواہ وہ مجنوں ہو یا حکیم، مجرم ہو یا مصلح، اسے تضحیک کی زنجیر میں جکڑ کر پھر پرانی ڈگر پر لانے کی کوشش کی جائے۔

غرض انگریزوں کا ضبط اپنی بہترین شکل میں حکیمانہ اعتدال

اور درویشانہ صبر اور بدترین شکل میں دہقانی جمود اور بے حسی بن کر ظاہر ہوتا ہے۔

حقیقت میں دہقانیت کا رنگ جو عہدِ وسطیٰ میں سارے یورپ پر چھایا ہوا تھا انگلستان میں اور ملکوں کے بہت بعد تک چھایا رہا، اس لئے کہ یہ الگ تھلگ جزیرہ ہونے کی وجہ سے براعظم کی تہذیبی تحریکوں کا اثر بہت دیر کے بعد اور بہت کم قبول کرتا تھا، بلکہ اب بھی ایک حد تک دہقانیت کی بنیادی صفات انگریزوں کی طبیعت میں موجود ہیں۔ ان میں سب سے نمایاں روایات پرستی ہے۔ ان کی ریاست کا کوئی دستورِ اساسی لکھا ہوا موجود نہیں ہے بلکہ بعض روایات کی شکل میں ہے اور یوں بھی امورِ عامہ کی تنظیم کے لئے تحریری ضوابط بہت کم ہیں زیادہ تر رواجِ عام اور روایاتِ قدیم کی پابندی کی جاتی ہے اور ان ان لکھے قوانین کا انگریز دل سے احترام کرتے ہیں دہقانوں کی طرح وہ مذہبی اُصول، اخلاقی ضوابط، معاشری رواج، اور خاندانی دستور میں کوئی فرق نہیں کرتے سب کو یکساں واجب التعمیل سمجھتے ہیں۔ ان کی کم آمیزی، دیر آشنائی، اجنبیوں سے وحشت، ان کا یہ خیال کہ ان کی ریاست دنیا کی واحد ریاست اور ان کی تہذیب دُنیا کی واحد تہذیب ہے' اور ان کا تصورِ حیات وہ معیار ہے جس پر ساری دنیا کو پرکھنا

چاہیئے، سب چیزیں دہقانی تنگ نظری کا ثبوت دیتی ہیں۔

یہ اہل انگلستان کی سیرت کے بنیادی عناصر ہیں جو طبیعی ماحول کے اثرات اور نسلی خصوصیات نے ان میں عہد وسطیٰ کے شروع ہونے سے پہلے ہی پیدا کر دیئے تھے۔ اس وقت تک یہاں کی آبادی قدیم آئبیرین، کیلٹ اور مختلف شمالی نسلوں اینگل سیکسن، جیٹ، ڈین وغیرہ کا معجون مرکب تھی جن میں سے کوئی نسل بھی ابتدائی تہذیب کے درجے سے آگے بڑھی ہوئی نہ تھی پہلی مہذب قوم جس سے اہل انگلستان کو سابقہ پڑا، رومیوں کی قوم تھی جو ان کے ملک کو فتح کر کے ایک مدت تک اس پر حکومت کرتی رہی۔ رومیوں کی بہت بڑی خدمت یہ کہ انھوں نے سارے ملک میں سڑکیں تعمیر کر کے آمد و رفت میں آسانی پیدا کی اور لوگوں کو امن کی زندگی کا عادی بنایا لیکن اہل انگلستان کی مجموعی سیرت اور تہذیب پر وہ کوئی نمایاں اثر نہیں ڈال سکے۔ البتہ نارمن قوم نے جو عہد وسطیٰ میں آکر انگلستان پر قابض ہو گئی، تین سو سال کے تسلط میں انگریزی زبان معاشرت اور مجموعی تہذیب کو بہت کچھ متاثر کیا۔ نارمن بھی شمالی نسل سے تھے، مگر ایک مدت سے ہجرت کر کے شمال مغربی فرانس کے صوبہ نارمنڈی میں آباد ہو گئے تھے اور یہاں عہد وسطیٰ کی یورپی تہذیب کے رنگ میں رنگ گئے تھے۔ ان کی بدولت

انگریزوں میں کچھ نرمی، لوچ اور شائستگی پیدا ہوئی۔ یہ اپنے ساتھ بانکپن کا نظام لے کر آئے اور اس نے انگلستان کی قدیم دہقانیت کے ساتھ مل کر "جنٹلمین" کا تصور پیدا کیا جو اس وقت سے آج تک انگریزوں کا اخلاقی نصب العین ہے۔ بانکپن کے سپاہیانہ اخلاق کا اصل اصول یہ ہے کہ حریف غالب سے عزت کا اور برابر والے سے انصاف کا برتاؤ کرنا چاہیے۔ کمزور جب تک مقابلہ کرے، اسے بیدردی سے کچلنا چاہیے اور جب ہتھیار ڈال دے تو اس کے ساتھ حقارت آمیز رحم سے پیش آنا چاہیے۔ عہد وسطی میں یہ ضابطہ اخلاق یورپ کے اور ملکوں کی طرح انگلستان میں بھی طبقۂ امرا تک محدود تھا وہ ایک دوسرے سے حالت امن اور حالت جنگ میں ہمیشہ شریفانہ اور منصفانہ برتاؤ کرتے تھے۔ لیکن نچلے طبقوں کو اس برتاؤ کا مستحق نہیں جانتے تھے بلکہ اُن کے مقابلے میں طاقت کو حق سمجھا جاتا تھا۔ عہدِ جدید میں رفتہ رفتہ قومی اتحاد کے احساس نے طبقہ واری احساس کو کسی قدر کمزور کر دیا اور قوم کا ہر فرد قانونی اور اخلاقی حیثیت سے مساوی قرار دیا گیا۔ جہاں تک بیرونی اقوام کا تعلق ہے، امریکی اور یورپی قومیں جس حد تک وہ انگریزوں سے مشابہت رکھتی ہیں شرافت اور انصاف کے سلوک کی مستحق سمجھی جاتی ہیں۔

مگر ایشیا اور افریقہ کی قوموں کے لئے دوسرا معیار ہے۔ کمزور قومیں نیم مہذب یا غیر مہذب کہلاتی ہیں۔ اور ان کے ساتھ سختی اور ذلت کا برتاؤ ہوتا ہے۔ لیکن جو قومیں تلوار کے زور سے اپنا مہذب ہونا منوالیں وہ عزت کی نظر سے دیکھی جاتی ہیں۔

کلاسیکی علوم کے احیاء اور نشاۃ ثانیہ کی تہذیبی تحریکیں جنھوں نے براعظم یورپ میں زندگی کی نئی روح پھونک دی، انگلستان تک پہنچتے پہنچتے اس قدر ہلکی ہو گئیں کہ وہ انگریزوں کی سیرت میں کوئی خاص تغیر پیدا نہ کر سکیں۔ اس میں شک نہیں کہ ملکہ الزبتھ کے زمانے میں ادب اور آرٹ کی ایک بڑی تخلیقی لہر شکسپیر کو اپنے دوش پر لئے ہوئے اُٹھی۔ لیکن جو ذہنی بیداری نشاۃ ثانیہ نے پیدا کی وہ ایک چھوٹے سے حلقے تک محدود رہی پوری انگریزی قوم پر اس تحریک کا اثر ذہنی زندگی ہی نہیں بلکہ عملی زندگی میں نظر آتا ہے۔ اس نے انھیں جہازرانی اور بحری قزاقوں کے بڑے بڑے کارناموں پر ابھارا اور اپنی قومی آزادی کے برقرار رکھنے کے لئے اپنے سے کہیں زیادہ طاقتور حریفوں سے ٹکر لینے کا حوصلہ دلایا۔ ان میں الزبتھ، ڈریک، ریلے جیسی شخصیتیں پیدا ہوئیں جنھوں نے اسپین کی زبردست سلطنت کے دانت کھٹے کر دئے، اور ہنری ہشتم جیسا دبنگ بادشاہ جس نے یورپ کی دینی قیادت کی زنجیروں کو

توڑ کر پھینک دیا اور انگلستان کا جداگانہ قومی کلیسا قائم کر لیا۔

تجدید تہذیب کی تحریک جو جرمنی سے اٹھی تھی، انگریزوں کے ذہن پر نشاۃ ثانیہ سے کہیں زیادہ اثر انداز ہوئی۔ لیکن یہ اثر انگلستان کے سرکاری کلیسا کے ذریعے نہیں پڑا بلکہ آزاد فرقوں کے ذریعے جو لوتھر کے پروٹسٹنٹ مذہب کے مقابلے میں کیلون کے مذہب سے زیادہ قریب تھے۔ انگلستان کے سرکاری کلیسا نے حقیقت میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ مذہب کے بین بین راستہ اختیار کیا یعنی انجیلی عقائد تو لوتھر سے لئے اور کلیسا کی تنظیم بالکل رومی کلیسا کے طرز پر رکھی۔ مگر یہ دونوں چیزیں عام انگریزوں کی طبیعت سے زیادہ مناسبت نہیں رکھتی تھیں۔ وہ سرکاری کلیسا کی پیروی محض ایک قانونی فرض سمجھ کر کرتے تھے، اس سے وہ قلبی تعلق نہیں رکھتے تھے جو مذہبیت کی جان ہے۔ ان میں مذہبی روح کو بیدار کرنے والی حقیقت میں پیورٹین تحریک تھی جو مختلف آزاد قوموں کے ذریعے ملک میں پھیلی اور عام انگریزوں کے دل و دماغ پر چھا گئی۔ یہ مذہبی تحریک کیلون کی تعلیم پر مبنی تھی اور ایک اکھڑ جفاکش اور جنگجو قوم کے لئے غیر معمولی کشش رکھتی تھی۔

پیورٹین مذہب کے نقطۂ نظر سے اخلاقی زندگی حق و باطل یا مسیح اور شیطان کی کشمکش کا نام ہے۔ خدائے تعالےٰ اپنے خاص بندوں کو اس کام پر مامور کرتا ہے کہ شیطانی قوتوں کو شکست

دے کر حق کی حکومت دنیا میں قائم کریں اس جد و جہد میں کامیاب ہونے کا انعام دولت اور حکومت ہے جو فضل الٰہی سے برگزیدہ قوموں کو عطا ہوتی ہے۔ پیورٹن عقیدے نے جہاں انگریزوں کی سخت کوشی، جفاکشی، ضبط نفس اور خشک مزاجی کو اور پختہ کر دیا، وہاں ان کے کسب زر کے شوق، ملک گیری کی ہوس کو بھی مذہبی تقدس کا جامہ پہنا دیا۔ ان کو یقین ہو گیا کہ ان کی قوم خدا کے برگزیدہ بندوں کی جماعت ہے جو دنیا پر حکومت کرنے کے لئے پیدا ہوئی ہے اور سیاست اور تجارت میں ان کی کامیابی خدا کی خوشنودی کی نشانی ہے۔

عقلی فلسفے کی لہر جو اٹھارھویں صدی میں جرمنی اور فرانس کو بہا لے گئی تھی، انگلستان کے ساحل سے ٹکرا کر لوٹ گئی۔ عقلیت نے انگریزوں کو صرف اتنا متاثر کیا کہ ان کی تمدنی زندگی کے اصول جو پہلے مبہم تھے اب واضح ہو گئے اور ان سے ایک کم و بیش مربوط فلسفۂ حیات بن گیا۔ اس کا ذکر ہم آگے کریں گے۔ یہاں صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اس فلسفۂ زندگی کے تین اہم اجزا تھے:۔ تجربیت کا علمیاتی تصور، افادیت کا اخلاقی تصور اور انفرادی آزادی کا سیاسی تصور جس نے پیورٹین مذہب کے سائے میں مذہبی عقیدے کی شکل اختیار کر لی اور جس کی تبلیغ تشدد اور جوش و خروش کے ساتھ ساری دنیا میں کی جانے لگی۔

انیسویں صدی میں انگریزی تہذیب کے ان بنیادی تصورات میں اور زیادہ وسعت اور گہرائی پیدا ہوئی، خصوصاً سیاسی آزادی کے تصور کا دائرہ اتنا پھیلا کہ ساری قوم کو محیط ہو گیا۔ یہی نہیں بلکہ عملاً ہر طبقے کے لوگوں کو مساوی سیاسی حقوق حاصل ہو گئے اور معاشی آزادی نے نظام سرمایہ داری کی صورت اختیار کر لی جو انفرادیت کی آخری حد ہے۔ یہ نظام یوں تو صنعتی انقلاب کے بعد یورپ کے سبھی ملکوں میں پہلے سے زیادہ تیز رفتار سے پھیلنے لگا، لیکن جتنی کامیابی اسے انگلستان میں حاصل ہوئی اور کہیں نہیں ہوئی اس لئے کہ یہ ہر لحاظ سے انگریزوں کے قومی مزاج کے موافق تھا۔ یہ نظام اُن کی قوت ارادی اور قوت عمل کو جولانی دکھانے کا اور اُن کے حب مال اور حب جاہ کو تسکین پانے کا موقع دیتا تھا، ملکیت ذاتی کے احترام اور حکومتِ وقت کے استحکام کی ضمانت کرتا تھا، مادیت کی قبیح شکل کو ظاہری مذہبیت کے خوش نما پردے میں چھپاتا تھا، تجربیت کو اپنا فلسفیانہ طریق اور افادیت کو اپنا اخلاقی نصب العین مانتا تھا اور اخبارات کے ذریعے عوام کے جذبۂ آزادی کو مجروح کئے بغیر ان کو حکمران طبقے کے اشاروں پر چلاتا تھا۔ مختصر یہ کہ نظام سرمایہ داری انگریز قوم کی فطرت کے ہر تقاضے کو پورا کرتا تھا۔"

لیکن اس کے ساتھ ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اس

صدی میں انگلستان کے سیاسی نظام میں زبردست تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ طبقۂ امرا کی بلاشرکتِ غیرے حکومت کا خاتمہ ہو گیا نہ صرف متوسط طبقے بلکہ نچلے طبقے نے بھی سیاسی حقوق میں برابر کا حصہ حاصل کر لیا۔ تہذیبی اور مادی دولت دراصل طبقۂ اشرافیہ ہی کے ہاتھ میں رہی مگر اس میں سے بھی عوام کو اتنا تو دینا ہی پڑا کہ وہ جانوروں سے کچھ بہتر زندگی بسر کر سکیں۔ اس کے لئے ضروری تھا کہ ریاست کے اختیارات میں اضافہ ہو اور انفرادی آزادی پر پابندیاں عائد کی جائیں۔ چنانچہ ریاست نے مزدوروں کی اجرت، اراضی کے استعمال، مکانوں کی تعمیر کے قواعد و ضوابط بنائے، نئے نئے محصول عائد کئے، مفت اور جبری تعلیم نافذ کی، غرض فرد کی زندگی کے مختلف شعبوں میں مداخلت شروع کر دی لیکن یہ تبدیلیاں آہستہ آہستہ نہایت احتیاط سے کی گئیں تاکہ ماضی سے رشتہ ٹوٹنے نہ پائے۔ انفرادیت کا نصب العین ترک نہیں کیا گیا۔ لیکن اس کے پہلو بہ پہلو قومی ریاست اور اس کے برتر حقوق کا تصور بھی پیدا ہو گیا اور دونوں میں مصالحت کی کوشش کی جانے لگی۔

یہ خارجی تبدیلیاں اس تغیر کا مظہر تھیں جو انگریزوں کے نفس کی گہرائیوں میں واقع ہو رہا تھا۔ پیورٹن عقیدے کا تند رو اب اپنا رُخ بدل رہا تھا اور اپنے نقطۂ نظر اور دائرۂ عمل کو وسیع

کر رہا تھا۔ اس کا اظہار اب مذہبی زہد خشک کی شکل میں نہیں بلکہ سیاسی قومی جوش کی شکل میں ہو رہا تھا۔ اس کا مطمح نظر اب محض دہندار، تاجر کی فلاح و بہبود نہیں تھا بلکہ برطانوی قوم کو آزاد، مہذب اور خوش حال بنانا، اس کی سیادت روئے زمین پر قائم کرنا، اس کی تہذیب کو اور اس کے مخصوص جمہوری اداروں کو دنیا میں پھیلانا۔ اس تحریک نے جو انگلستان کے اندر جمہوری قومیت اور باہر برطانوی سامراج کے روپ میں ظاہر ہوئی درحقیقت اب انگریزوں کے مذہب کی حیثیت اختیار کر لی۔ عیسوی مذہب کو انھوں نے ترک نہیں کیا مگر اس سے ان کو قلبی تعلق نہیں رہا۔ اذعانی عقیدے کو ماننے والے بہت کم اور اس کے عبادات و رسوم کو ادا کرنے والے اس سے بھی کم رہ گئے۔ یورپ کے اور ملکوں کی طرح انگلستان میں بھی اجتماعی زندگی کا مرکز مذہب نہیں بلکہ ریاست بن گئی لیکن یہ جرمن ریاست کی طرح مطلق اور مستبد نہ تھی بلکہ مشروط اور جمہوری رہی۔

مندرجہ بالا سطور کے مطالعہ سے واضح ہو گیا کہ انگریزوں کی قوم بنیادی طور پر ایک عملی قوم ہے جس کی فطرت اور تقدیر کا اظہار برطانوی قومیت کی تشکیل اور برطانوی سلطنت کی تعمیر کے ذریعے سے ہوا۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ذہنی

زندگی کی صلاحیتوں سے محروم ہے اور اس نے اس میدان میں کچھ بھی نہیں کیا۔ یہ سچ ہے کہ مجموعی حیثیت سے حکمت و فلسفہ اور فنونِ لطیفہ میں انگریزوں کا حصّہ، اطالیوں، فرانسیسیوں اور جرمنوں کے برابر نہیں لیکن انفرادی حیثیت سے دیکھئے تو ان میں ایسے ایسے فلسفی اور فن کار پیدا ہوئے ہیں جن کو یورپ کی تاریخ میں نمایاں جگہ حاصل ہے۔ ان کے ادیبوں اور شاعروں کے بہترین کارنامے نہ صرف یورپی تہذیب بلکہ تہذیب انسانی کے لئے مایۂ ناز سمجھے جاتے ہیں۔

انگریزوں کے ذہن کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ زندگی کو نظری تصورات کے تابع رکھنے کے بجائے فکر و نظر کو عملی زندگی کی مصلحتوں کے تابع رکھتا ہے۔ درحقیقت اس کے نزدیک علم کوئی مستقل قدر نہیں رکھتا بلکہ محض ایک ذریعہ ہے دوسری اقدار مثلاً راحت یا قوت کے حاصل کرنے کا۔ اس لئے انگلستان میں علم و حکمت نے اپنا مطمحِ نظر تلاش حق کو نہیں بلکہ صلاح کار کو بنایا یعنی اس نے حیات و کائنات کی حقیقت کی جستجو کو مدنظر نہیں رکھا بلکہ صرف ان مسائل کے حل کرنے پر قناعت کی جو دنیائے عمل سے علاقہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ انگریزی فلسفے میں دراصل ما بعد الطبیعیات کا وجود ہی نہیں، البتہ منطق، نظریہ علم، فلسفۂ اخلاق اور فلسفۂ سیاست کو اس سرزمین میں بہت فروغ حاصل ہوا۔

مابعد الطبیعی فکر کے فقدان کا یہ نتیجہ ہے کہ ہمیں ہابز اور اسپنسر کے سوا کسی انگریز فلسفی کے خیالات میں وہ اندرونی وحدت اور ربط نظر نہیں آتا جو فلسفے کے ایک ہم آہنگ نظام کی تعمیر کے لئے ضروری ہے۔ اگر انگلستان کی پوری ذہنی تاریخ کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انگریز فلسفیوں کی فکر و نظر کے چشمے مل کر دو الگ الگ دھاروں میں بہتے ہیں جن سے قومی طبیعت کے دو متضاد پہلوؤں کا اظہار ہوتا ہے۔ ان میں سے بڑا دھارا تجربیت اور افادیت کے فلسفے کا ہے جس کا سرچشمہ انگریزوں کی واقعیت پسندی اور ذوق عمل ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ تصوریت اور عینیت کا ایک چھوٹا سا دھارا بھی ہے اور یہ انگریزی سیرت کے اس لاعقلی عنصر سے نکلا ہے جو ایک طرف مذہبی باطنیت اور دوسری طرف سیاسی قوت پسندی کا رنگ اختیار کرتا ہے۔

پہلے طرز خیال کا نقطۂ آغاز تجربہ ہے جسے علم انسانی کی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ تجربہ یعنی وہ تصور جو کسی خارجی مہیج کی تحریک سے نفس میں پیدا ہوتا ہے علم کی اکائی ہے۔ یہ تصورات عمل ائتلاف کے یا کسی اور میکانیکی عمل ذریعے جس میں ہمارے ذہن کو کوئی دخل نہیں ایک دوسرے سے مل کر مرکب تصدیقات کی شکل اختیار کرتے ہیں جو علم کہلاتی ہیں جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں

اس تجربی نظریہ علم نے صرف مظاہر اور اُن کے باہمی علاقوں کے معلوم کرنے کی کوشش کی اور علوم طبیعی کے میدان میں اسے بڑی بڑی کامیابیاں ہوئیں جن کے ذکر کا یہ موقع نہیں ہے: البتہ کائنات کی حقیقت دریافت کرنے یا حوادث طبیعی کی توجیہہ کا کام اس نظریے سے نہ لیا گیا اور نہ لیا جا سکتا تھا۔ صرف ایک مفکر ہابز نے تجربیت کے دائرے سے آگے بڑھ کر مابعد الطبیعیات کے مادی اور میکانیکی نظریے کی تائید کی اور اس پر اپنے نظام فلسفہ کی بنیاد رکھی۔ نیوٹن بھی میکانیکی تصور کائنات رکھتا تھا مگر اس نے اپنی فکر کی جولان گاہ عام فلسفہ کو نہیں بلکہ صرف ریاضیات کو بنایا، اور سب جدید انگریز مفکر لاک، ہیوم، جان اسٹوارٹ مل اور اسپنسر تجربیت کی قدرتی حدود کے اندر رہے اور انھوں نے مابعد الطبیعیات کے میدان میں قدم نہیں رکھا۔

تجربیت کی بنیاد پر جو اخلاقی نظریات انگریز فلسفیوں نے قائم کیے ہیں، ان سب میں یہ بات مشترک ہے کہ راحت کو اعلیٰ اخلاقی قدر قرار دیا گیا، البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ قدر اعلیٰ فرد کی راحت ہے یا جماعت کی۔ انانیت کے حامی مثلاً بینتھم جیمس مل وغیرہ، فرد کی راحت کو، اور افادیت کے علم بردار ہیوم بینتھم، جیمس مل وغیرہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کی

زیادہ سے زیادہ فلاح کو عمل اخلاق کا معیار قرار دیتے ہیں۔

تجربی طرز خیال کی بنیاد پر فلسفۂ سیاست کے متعدد نظریے تعمیر ہوئے۔ ایک طرف ہابز نے روسو کے معاہدۂ اجتماعی کی یہ تعبیر کی کہ سیاسی معاشرے یا ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے انسان جو فطری زندگی بسر کرتا تھا وہ سراسر جنگ و جدل پر مشتمل تھی۔ اس سے نجات پانے کے لئے لوگوں نے ریاست قائم اور ایک شخص کو فرمانروا مقرر کیا۔ ان کی سلامتی اس پر منحصر تھی کہ فرمانروا کو زیادہ سے زیادہ اختیارات حاصل ہوں اور لوگ اس کی زیادہ سے زیادہ اطاعت کریں۔ چنانچہ اپنی جان کی حفاظت کی شرط پر انھوں نے ملکیت اور آزادی کے حقوق فرماں روا کی نظر کر دئے، اور اسے اُن پر غیر محدود اختیار حاصل ہو گیا۔ دوسری طرف لاک نے فطری زندگی کے ایک مختلف تصور کی بنا پر معاہدہ عمرانی کو بالکل دوسرے رنگ میں پیش کیا۔ اس کے نزدیک فطری زندگی آزادی اور امن کی زندگی تھی۔ قانون فطرت کے مطابق ہر انسان دوسرے سے وہی سلوک کرتا تھا جس کی وہ خود ان سے توقع رکھتا تھا اسی قانون کو باضابطہ اور منظم شکل دینے کے لئے ریاست قائم کی گئی۔ جمہوریت جس کے اندر فرد کے فطری حقوق پوری طرح محفوظ رہتے ہیں، ریاست کی فطری شکل ہے۔

ہابز اور لاک دونوں کے سیاسی تصورات فرانسیسی فلسفی روسو کی تقلید میں انفرادیت پر مبنی تھے۔ سب سے پہلے ہیوم نے جو اجتماعی افادیت کے اخلاقی نظریے کا بانی تھا، اس نظریے کو سیاسیات پر عائد کیا اور فطری حقوق اور معاہدہ اجتماعی کے تصورات کو رد کر کے انفرادیت کا خاتمہ کر دیا۔ ہیوم کے نزدیک اخلاقی نصب العین یہ ہے کہ فرد کی اغراض اور مفاد عامہ میں مصالحت پیدا کی جائے اور اسی مقصد کو حاصل کرنے کے لئے حکومت قائم کی جاتی ہے۔ بنتھم نے افادیت کے اخلاقی اور سیاسی نظریے کی تکمیل کر کے اسے انگلستان کے قومی فلسفہ کے درجے پر پہنچا دیا۔ اسی کے خیالات سے متاثر ہو کر ریکارڈو نے معاشیات کو، جیمس مل نے انگلستان کے دستور کو، اور آسٹن نے قانون کو افادیت کے رنگ میں رنگنے کی کوششیں کیں۔ جان اسٹوارٹ مل نے جو انفرادی آزادی کا پرجوش حامی تھا، افادی نظریہ ریاست کی کھلم کھلا مخالفت تو نہ کی لیکن ریاست کے دائرۂ عمل کو محدود کرنے اور فرد کے دائرہ حقوق کو وسیع کرنے پر اتنا زور دیا کہ حقیقت میں اجتماعی افادیت کا محض نام ہی نام رہ گیا۔ ہربرٹ اسپنسر نے سیاسیات کی بنیاد حیاتیات پر رکھنے کی کوشش کی اور ریاست کو ایک جسم نامی فرض کر کے یہ ثابت کرنا چاہا کہ جس طرح جسم نامی کے مختلف اعضا

گئے وظائف کو حیاتی ارتقا نے رفتہ رفتہ معین کر دیا ہے اور ہر ایک کو ایک مستقل حیثیت دے دی ہے اسی طرح سیاسی ارتقا کے ذریعے ریاست کے اعضا یعنی افراد کو زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل ہونی چاہیئے یہاں تک کہ ریاست کو ان کی زندگی میں کوئی دخل نہ رہے۔ آگے چل کر اسپنسر کو خود محسوس ہوا کہ نہ تو ریاست کو جسم نامی پر قیاس کرنا صحیح ہے اور نہ اس سے وہ نتیجہ نکلتا ہے جو وہ نکالنا چاہتا ہے۔ اس لئے مجبور ہو کر اسے انفرادیت کی حمایت کے لیئے حقوق فطری کے فرسودہ نظریے سے کام لینا پڑا۔ مل اور اسپنسر کے انفرادی نظریوں پر عینیت پسندوں کے علاوہ تجربی مفکروں نے بھی بہت کچھ تنقید کی، غرض انفرادیت اور اجتماعیت کا تضاد انگریزوں کی واقعی زندگی کی طرح ان کی اخلاقی اور سیاسی فکر میں برابر باقی رہا۔

اس تجربی طرز خیال کے مقابلے میں ایک تصوری اور عینی طرز خیال بھی انگلستان میں ابتدا سے اب تک اپنے آپ کو علمی فکر کے مختلف شعبوں میں ظاہر کرتا رہا ہے۔ نظریہ علم کے میدان میں اس کے علم بردار تجربیت کے مقابلے میں وجدانیت کو پیش کرتے ہیں جس کی رو سے علم انسانی کا سرچشمہ "خلقی تصورات" ہیں جو ہر انسان کو قدرت کی طرف سے عطا ہوئے ہیں۔ تجربی مفکروں کے مقابلے میں یہ عینیت پسند مابعد الطبیعی مسائل سے

لیبیں زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں۔ لیکن ان میں سے بہت کم لوگوں نے اپنے خیالات کو فلسفیانہ نظم و ترتیب کے ساتھ ظاہر کیا ہے مثال کے طور پر برکلے کا نام لیا جا سکتا ہے۔ جس نے روحانیت یا عینیت کا ایک باضابطہ نظریہ پیش کیا۔ لیکن نظری فلسفے سے زیادہ اہم اور قابل قدر ان حضرات کے اخلاقی تصورات ہیں جن کا انگریزوں کے اونچے طبقوں پر بہت گہرا اثر پڑا۔ یوں تو ان کے اخلاقی نظریے ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں لیکن سب میں یہ بات مشترک ہے کہ وہ محض راحت یا افادے کو قدر اعلیٰ تسلیم نہیں کرتے بلکہ کسی غیر مادّی ابدی قدر کو عمل اخلاقی کا نصب العین قرار دیتے ہیں، مثلاً کڈورتھ اشیا کے معنوی تصورات کو، کلارک کائنات کی منطقی ترتیب کو اور شیفٹسبری اس کی جمالی آہنگی کو اخلاقی معیار سمجھتا ہے جس پر انسان کے عمل کو پرکھنا چاہیئے۔

سیاسیات میں بھی عینی طریقۂ فکر کو خاصی اہمیت حاصل رہی ہے۔ سب سے پہلے مشہور مدبر اور خطیب ایڈمنڈ برک کے خیالات میں عینیت کی ایک جھلک نظر آتی ہے۔ اس نے ریاست کا کوئی واضح علمی تصور پیش نہیں کیا ہے۔ البتہ خطیبانہ انداز میں اس بات پر زور دیا ہے کہ یہ ایک مقدس فوق الافراد ادارہ ہے۔ اس کی ابتدا چاہے جس طرح ہوئی ہو، اب یہ جماعت کی اخلاقی اور معاشرتی زندگی کے لیئے ناگزیر بن گیا ہے اور افراد کی خواہش اور

ارادے کا پابند نہیں رہا۔ دراصل عینیت کی تحریک انگلستان کی سیاسی فکر میں کانٹ اور ہیگل کے اثر سے شروع ہوئی۔ اس کے سب سے ممتاز نمایندے گرین، بریڈلے اور بوزینکٹ تھے۔ ان کا انگلستان میں عام طور پر تو زیادہ چرچا نہیں ہوا۔ لیکن یہ آکسفورڈ میں بہت اثر رکھتے تھے اور اس طرح وہ طبقہ جس نے انگلستان کے مدبر اور قومی رہبر پیدا کئے، اُن کے خیالات سے متاثر ہوا اور اس نے عملی سیاسیات میں ان کے خیالات کے مطابق اصلاحیں کیں۔ انیسویں صدی میں انگلستان کے سیاسی نظام میں وہ زبردست تبدیلی جس کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں حقیقت میں انھی مفکروں کی تعلیم کی بدولت پیدا ہوئی۔ اسی نے یورپین عقیدے کا رُخ قومیت اور قومی ریاست کی طرف پھیر دیا۔ اسی کی بدولت ریاست غیر محسوس طور پر جمہور کی عقیدت اور احترام کا مرکز بن گئی اور اس کے اختیارات میں روز بروز توسیع ہونے لگی۔ بریڈلے اور بوزینکٹ نے زیادہ تر ہیگل کے سیاسی فلسفے کی تعبیر و تفسیر پر اکتفا کی۔ انھوں نے ہیگل کی طرح ریاست کو ہمہ گیر ذہن اور اختیار مطلق کا حامل اور افراد کی غیر مشروط اطاعت کا مستحق قرار دیا، برخلاف اس کے گرین نے ہیگل اور کانٹ دونوں کے خیالات کو سمونے کی کوشش کی اور ریاست کے عینی نظریے میں انفرادیت کے تصور کو معقول جگہ دے کر اسے انگریزی ذہن کے لئے قابل قبول بنا دیا۔ وہ ریاست اور

معاشرے کی اہمیت اور عظمت کا قائل ہے لیکن اس کا مقصد اور اس کی کامیابی کا معیار یہ قرار دیتا ہے کہ اس کے اندر فرد کی شخصیت کو پوری طرح نشوونما کا موقع ملے۔ ریاست کے فرائض کے بارے میں بھی وہ اعتدال کی راہ اختیار کرتا ہے۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ "ریاست کے ذریعے سیاسی نظام، قانون اور معاشرت کی ایک مخصوص شکل میں مجسم ہو جاتا ہے، اور ریاست ہی تعلیم اور معاشرتی اداروں کے توسط سے افراد میں اس قدر انضباط پیدا کر سکتی ہے کہ وہ اپنے معیار اخلاق کے مطابق عمل کرنے کے لائق ہو جائیں لیکن اسی کے ساتھ گرین نے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ ریاست کا فرض صرف رکاوٹیں دور کرنا ہے۔ انسان کی اخلاقی ترقی اس کے اپنے ارادے سے ہوتی ہے۔ ریاست کا اس سے زیادہ حوصلہ کرنا ہر طرح سے مضر ثابت ہوگا۔"

اجتماعیت اور ہیئیت کا یہ معتدل تصور اس لبرل سیاسی تصور کا زبردست حریف ثابت ہوا ہے جو مل اور اسپنسر کی انفرادیت اور بنتھم کی افادیت پر مبنی تھا، اور اشتراکی خیالات کی نشوونما سے اجتماعی رجحان کو اور تقویت پہنچی۔

لیکن انگریزوں کی منطقی فکر سے کہیں زیادہ اہم ان کی جذباتی اور تخیلی فکر ہے جو شاندار انگریزی ادب اور شاعری کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ یوں تو فنونِ لطیفہ میں بھی انگلستان بڑے

بڑے نام پیش کر سکتا ہے، مثلاً تعمیر میں رین، موسیقی میں پرسیل مصوری میں کانسٹیبل، ٹرنر، رینالڈس اور ہوگارتھ لیکن چند افراد کے کارنامے اس خیال کی تردید کے لئے کافی نہیں ہیں کہ انگریزی قوم کا ذہن فنونِ لطیفہ سے محض سطحی علاقہ رکھتا ہے اور ان کی اتھاہ گہرائیوں میں اُترنے سے گھبراتا ہے۔ در اصل ان کے مبہم اور حجاب آگیں تخیل، شدید، سست رو مگر پائدار احساس کے اظہار کے لئے سب سے زیادہ موزوں شعر و ادب کا میدان تھا اور اسی میں انھوں نے بحیثیت قوم کے اپنے جوہر دکھائے شیکسپیر جس کا ذکر ہم عہد جدید کے ہراول کی حیثیت سے کر چکے ہیں۔ ڈراما میں دنیا سے اپنی عظمت تسلیم کرا چکا ہے۔ طنزیہ شاعری میں پوپ اور بائرن اپنے طرز میں بے نظیر ہیں قصصی شاعری یا ایپک میں ملٹن کی "فردوس گم شدہ" ہومر، ورجل، فردوسی اور ڈانٹے کے شاہکاروں کے برابر جگہ پانے کی مستحق ہے۔ غنائی شاعری میں شکسپیر، ملٹن بلیک، ورڈسورتھ، شیلے، کیٹس، ٹینی سن، اور سوئنبرن سے لے کر بعد کے شعرا تک آسمان شعر کے ستاروں کا ایک درخشاں سلسلہ ہے جس کا جواب شاید ایران کے سوا دنیا کے کسی اور ملک میں نہیں ملے گا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن جذبات کو انگریزوں کی زندگی میں اظہار کی راہ نہیں ملتی وہ ان کے شاعروں کے صدف دل میں پرورش پاتے رہتے ہیں اور ایک مدت

کے بعد گوہرِ شاہوار بن کر نکلتے ہیں۔

ناول کے متعلق عام خیال یہی ہے کہ انگریزی ذہن کی تخلیق ہے اور اس میں تو کوئی شبہہ نہیں کہ اٹھارھویں صدی سے اُنیسویں صدی کے آخر تک یعنی روسی ناول کے اوجِ کمال پر پہنچنے سے پہلے، انگریزی ناولوں کا سکہ سارے یورپ اور امریکہ میں چلتا رہا۔ سچ پوچھئے تو انگریزی ناول جسے فیلڈنگ، اسمالٹ رچارڈسن اور اسٹرن نے شروع کیا اور جین آسٹن، برانٹے، جارج، ایلیٹ، تھیکرے، ٹرولوپ، میریڈتھ اور ہارڈی نے پروان چڑھایا۔ مشاہدۂ حیات کا ایک مخصوص طریقہ ہے جو انگریزوں کے حصّے کی چیز ہے۔ زندگی کے مادّی اور روحانی پہلو سے یکساں محبت جو ایک صحت مند قوم کی علامت ہے، اس کے گوناگوں حادثات اور تغیرات سے گہری دلچسپی، ایک خاص قسم کا مزاج جو ہمدردی اور دلسوزی، طنز اور تمسخر کا مجموعہ ہے اور وہ احساس تناسب جو جذباتیت پرستی اور مبالغہ سے بچاتا ہے، ان سب چیزوں نے مل کر اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے انگریز ناول نگاروں کی تصانیف میں کچھ ایسی دل کشی پیدا کر دی ہے جو کہیں اور نہیں پائی جاتی۔ اس کا مکمل نمونہ چارلس ڈکنس کے بہترین ناولوں میں نظر آتا ہے اور شیکسپیئر کے بہترین ڈراموں میں جو فانی انسانوں کی زندگی میں ابدی زندگی کی جھلک دکھاتے ہیں،

مضمون نگاری میں بھی ان اصنافِ ادب میں سے ہے جن میں انگریزوں نے خاص امتیاز حاصل۔ سر ٹامس براؤن اور چارلس لیمپ جیسے استاد اِن فن کے علاوہ جریمی ٹیلر، اڈیسن، ڈاکٹر جانسن، ہیزلٹ، کارلائل ارسکن، میتھو آرنلڈ، پائدار شہرت کے مالک ہیں مجموعی طور پر یہ لوگ فرانسیسیوں کی سی وضاحت، سلاست اور روانی تو پیدا نہ کرسکے، لیکن وقت نظر، تازگیٔ خیال، جدتِ ادا، اور خصوصاً زورِ بیان میں جس کے اندر جوش اور ضبط سمویا ہوا ہے، ان سے بازی لے گئے۔

انگریزی تہذیب کی اس دھندلی اور نامکمل تصویر میں آپ کو اس قوم کی سیرت اور ذہن کی ایک جھلک نظر آگئی ہوگی جو انیسویں صدی کے نصف آخر میں کل ہندوستان کی قسمت کی مالک بن گئی اور جس نے تقریباً ایک صدی کے عرصے میں ہندوستان کی تہذیبی زندگی پر نہایت زبردست اثر ڈالا۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں جو نئی لہریں انگریزوں کی ذہنی زندگی میں اٹھیں اور وہاں سے ہندوستان پہنچیں اُن کا ذکر ہم آگے چل کر کریں۔

چودھواں باب

انگریزی تہذیب کا تسلّط ہندوستان پر

(۱۸۵۷ء سے ۱۹۲۰ء)

بارھویں باب میں ہم بتا چکے ہیں کہ جو ابتری سلطنتِ مغلیہ کے زوال کے بعد پیدا ہوئی تھی اُس کے اندر سے رفتہ رفتہ انگریزوں کی قوت اُبھر کر سارے ہندوستان پر چھائی ہوئی نظر آرہی تھی۔ انگریزی اقتدار کے ساتھ ساتھ انگریزی تہذیب کے تھوڑے بہت اثرات بھی سخت مخالفت کے باوجود آہستہ آہستہ ملک میں نفوذ کر رہے تھے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ انگریزوں کے سیاسی اور ذہنی اقتدار کے خلاف جو آگ دلوں میں سلگ رہی تھی وہ کس طرح ایک دم سے بھڑکی اور پھر دب گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انگریزوں کے قدم اور مضبوطی سے ملک میں جم گئے۔ ان کی سیاسی طاقت کے ساتھ ساتھ ان کی تہذیب نے بھی اپنا سکّہ دلوں پر بٹھا دیا اور اس کا اثر بڑی تیزی سے ملک میں پھیلنے لگا۔

(۱)

لارڈ ڈلہوزی کے زمانے میں انگریزوں کی سیاسی پالیسی

میں جس بنیادی تبدیلی کا اظہار ہوا اس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس وقت تک ایسا معلوم ہوتا تھا کہ انگریز بھی اکبر کی طرح ریاست کے وحدانی اور وفاقی تصور کے درمیان ایک بیچ کی راہ نکالیں گے یعنی سارے ملک پر براہِ راست حکمرانی نہیں کریں گے بلکہ جو ہندوستانی ریاستیں باقی ہیں ان سے حلفِ اطاعت لے کر انھیں برقرار رہنے دیں گے۔ چنانچہ لارڈ ولزلی نے عہدِ باجگزاری کی پالیسی کو باضابطہ طور پر شروع کیا اور اس کے بعد تقریباً نصف صدی تک کمپنی کی حکومت نے سندھ کے سوا کسی ریاست کو بالکل ختم نہیں کیا۔

لیکن لارڈ ڈلہوزی، جس نے انیسویں صدی کے انگلستان میں نئے قوم پرستانہ خیالات اور سامراجی تصورات کی فضا میں پرورش پائی تھی، عزم للقوۃ کے نشے میں سرشار تھا اور اس نے اپنے پیش روؤں کی پالیسی کو چھوڑ کر ایک زبردست وحدانی ریاست قائم کرنے کا حوصلہ کیا اور اپنی غیر معمولی قابلیت، بہتر صلاح جنگ اور بہتر فوجی تنظیم کی بدولت اسے پورا کر دکھایا۔ اس نے باجگزار ریاستوں میں سے بہت سی چھوٹی بڑی ریاستوں کا کسی نہ کسی بہانے سے الحاق کر لیا اور "ضبط ریاست" کا اصول جاری کر کے باقی ماندہ ریاستوں کے وجود کو خطرے میں ڈال دیا۔ اس کے ارادوں کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اس نے

نواب کرناٹک، راجہ تنجور اور پیشوا کو ان کے القاب تک سے محروم کر دیا تاکہ لوگوں کے دل سے ان کی حکومت کی یاد مٹ جائے سلطنتِ مغلیہ کے نام لیوا بہادر شاہ سے سب شہنشاہی کو چھیننے کی تجویز ڈلہوزی نے سر دست ملتوی کر دی لیکن ان کی پنشن اور اعزاز و مراتب میں کمی کر کے اس لقب کو ایک مضحکہ بنا دیا۔ ان کارروائیوں سے نہ صرف حکمراں خاندانوں اور ان کے متوسلین میں بلکہ عام طور پر ان کی رعایا میں بھی بے چینی اور ناراضگی پھیل گئی۔ جیسا کہ ہم آپ دیکھ چکے ہیں ہندوستانی ذہن کبھی وحدانی ریاست کے تصور سے مانوس نہیں ہو سکا۔ خود ملک کے اندر سے بھی اگر کوئی طاقت اٹھ کر مرکزی حکومت بنانا چاہتی تھی تو لوگ اس کو اسی حد تک پسند کرتے تھے کہ وہ مقامی ریاستوں کو ختم نہ کرے بلکہ انھیں ایک وفاق کے ارکان کی حیثیت سے اپنے اقتدارِ اعلیٰ کے ماتحت رکھے۔ پھر ظاہر ہے کہ وہ ایک غیر قوم کی ہمہ گیر بلا واسطہ حکومت سے کیوں کر خوش ہو سکتے تھے اور وہ بھی ایسی صورت میں جب دونوں کی طبیعت اور مزاج، تہذیب اور معاشرت میں بعد المشرقین ہو۔

انیسویں صدی کے شروع تک حاکم اور محکوم میں نسلی اور تہذیبی تعصب کے زیادہ شدید نہ ہونے کی وجہ یہ تھی کہ نہ انگریزوں میں اتنا نسلی غرور تھا کہ وہ ہندوستانیوں کو حقیر

سمجھیں اور نہ وہ اپنی تہذیب کو ہندوستان پر مسلّط کرنا چاہتے تھے اس کے برعکس وہ خود ایک حد تک ہندوستانی تہذیب و معاشرت کو اختیار کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ وارن ہیسٹنگز کی تہذیبی اور تعلیمی پالیسی نے لوگوں کے دلوں میں یہ اُمید پیدا کر دی تھی کہ انگریز ہندوستانی تہذیب کو مٹانا نہیں چاہتے بلکہ اس میں علمی اور عملی روح پھونک کر اُسے نئی زندگی بخشنا چاہتے ہیں۔ لیکن بیسویں صدی کے چوتھے عشرے سے انگریزی حکومت کی پالیسی میں زبردست تبدیلی ہوئی۔ انگریزی زبان پہلے ذریعہ تعلیم اور پھر سرکاری زبان بنا دی گئی۔ مشرقی تعلیم پائے ہوئے لوگوں پر روزی اور عزت کے دروازے بند ہونے لگے۔ جیسے انگریزوں کی حکومت کا دائرہ پھیلتا گیا اور یہ پالیسی نئے نئے علاقوں میں نافذ ہوتی گئی اُن لوگوں کی تعداد بڑھتی گئی جو اپنی ملکی تہذیب اور تعلیم کی کساد بازاری اور اپنی کس مپرسی کی وجہ سے انگریزی حکومت سے بیزار تھے اس پر طرّہ یہ ہوا کہ ڈلہوزی نے ایک دم سے بہت سی ریاستوں کو ختم کر دیا اور ایسا معلوم ہونے لگا کہ اب قدیم تعلیم پائے ہوئے لوگوں کے لئے کوئی جائے پناہ نہ رہے گی۔ اُدھر تاجروں ساہوکاروں اور کاریگروں کا طبقہ دکاندار حکمرانوں کے ہاتھوں اپنی تباہی دیکھ کر پہلے ہی نالاں تھا۔ سیاسی بے چینی اقتصادی بے چینی اور تہذیبی تعصب کی ایک عام لہر پھیل گئی

جس نے مذہب کی آڑ لے کر عوام کو بھی برانگیختہ کر دیا۔

جس طرح جسم کی عام سمیت کسی کمزور حصے میں اکٹھا ہو کر پھوڑا بن جاتی ہے اُسی طرح ملک کی عام بے چینی سمٹ کر وادیٔ گنگا اور وسطِ ہند کے علاقے میں جمع ہو گئی جہاں انگریزی حکومت تھوڑے ہی دن پہلے قائم ہوئی تھی اور اچھی طرح جڑ نہیں پکڑ سکی تھی۔ اس خطے کی ہندوستانی فوج بھی اپنے انگریز آقاؤں سے بہت ناراض تھی اس لئے کہ اُسے پنجاب کی لڑائی میں وہ بھتہ نہیں ملا تھا جس کا وہ اپنے آپ کو مستحق سمجھتی تھی۔ چنانچہ شورش پسندوں کو فوج پر اثر ڈالنے کا موقع مل گیا۔ اتفاق سے حال ہی میں فوج کو ایک نئی قسم کی بندوق دی گئی تھی جس کے چکنے کارتوس سپاہیوں کو دانتوں سے کاٹنے پڑتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے آغاز میں یہ افواہ پھیلنی شروع ہوئی کہ ان کارتوسوں پر ہندو مسلمان سپاہیوں کو بے دھرم کرنے کے لئے گائے اور سور کی چربی لگائی جاتی ہے۔ اس افواہ نے سلگتی ہوئی آگ کو بھڑکا دیا۔ میرٹھ کی ہندوستانی فوج سے شورش شروع ہوئی اور بہت سی چھاؤنیوں میں پھیل گئی۔ پورے صوبۂ متحدہ اور دہلی کے علاقے پر باغی سپاہیوں کا قبضہ ہو گیا مگر ان میں کوئی تنظیم نہ تھی اور انہیں ذمہ دار اور قابل سردار نہ مل سکے۔ جو کچھ تھا کانپور میں باجی راؤ پیشوا کا بیٹا نانا صاحب تھا۔ لکھنؤ میں اودھ اور دہلی میں بہادر شاہ

کی قیادت برائے نام تھی۔ بے سری فوج نے ایک طوفانِ بے تمیزی برپا کر رکھا تھا۔ جھانسی اور گوالیار کے سوا ہندوستان کے کسی حصّے سے اس تحریک کو مدد نہ مل سکی بلکہ پنجاب کے لوگوں نے تو انگریزوں کا پورا پورا ساتھ دیا۔ غرض ایک سال کے عرصے میں شدید کشت و خون کے بعد جس میں طرفین نے وحشیانہ مظالم کو انتہا تک پہنچا دیا، یہ شورش دب گئی اور انگریزوں کی حکومت پہلے سے زیادہ ہیبت اور رعب کے ساتھ پورے ہندوستان پر قائم ہوگئی۔ کیننگ نے جو ڈلہوزی کے بعد وائسرائے ہو کر آیا تھا دانشمندی سے کام لیا اور ہندوستان کے فوجی اور ملکی انگریزوں کی عام رائے کے خلاف دہشت انگیزی چھوڑ کر نرمی اور تالیفِ قلوب کی پالیسی اختیار کی۔ حکومتِ برطانیہ نے دخل دے کر ایسٹ انڈیا کمپنی کا خاتمہ کر دیا اور ہندوستان کی حکومت براہِ راست اپنے ہاتھ میں لے لی برطانوی کیبنٹ کا ایک ممبر وزیرِ ہند کے نام سے ہندوستان کی حکومت کا ذمہ دار قرار دیا گیا۔ ملکۂ وکٹوریہ نے قیصرِ ہند کی حیثیت سے ایک اعلان جاری کیا جس میں وعدہ کیا گیا کہ ہندوستان کی رعایا سے وہی سلوک ہوگا جو دوسری رعایائے برطانیہ سے ہوتا ہے، والیانِ ریاست کے حقوق اور مراتب کا پوری طرح احترام کیا جائے گا اور لوگوں کے مذہبی عقائد اور

قدیم رسم و رواج میں مداخلت نہیں کی جائے گی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انگریزوں کی سیاسی پالیسی میں بہت بڑی تبدیلی ہوئی۔ ڈلہوزی کا اصولِ ضبط منسوخ ہو گیا اور یہ طے کر لیا گیا کہ بقیہ ہندوستانی ریاستوں اور دوسرے مستقل حقوق رکھنے والوں کو مٹانے کے بجائے ان کو تقویت پہنچائی جائے اور اپنا حامی و مددگار بنایا جائے اور برطانوی میں رفتہ رفتہ ایسی حکومت قائم کی جائے جو جمہوریت کی پرچھائیں معلوم ہو۔ لیکن تہذیبی پالیسی کو جو سیاسی پالسی سے بھی زیادہ عام بے چینی کی ذمہ دار تھی، بدلنے کے بجائے اور زیادہ منظم اور مکمل طریقے سے رائج کیا گیا جس کا ذکر آگے آئے گا۔

کیننگ اور اس کے جانشین کے زمانے میں ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کے اثرات کو دور کر کے حکومت کو مضبوط بنانے کے سوا کوئی قابلِ ذکر بات نہیں ہوئی۔ پہلا گورنر جنرل جس نے تعمیری کاموں کی طرف توجہ کی سر جان لارنس تھا (۱۸۶۴ء۔ ۱۸۶۹ء) اس کے عہد میں ریلوں اور سڑکوں کی توسیع ہوئی۔ نہریں نکالی گئیں، جنگلات کا محکمہ قائم ہوا اور کسانوں کے مفاد کی حفاظت کے لئے قانون پاس کئے گئے۔ اسی زمانے میں ممبئی میں روئی کی صنعت کا آغاز ہوا۔ میو اور نارتھ بروک نے مالیات کا نظام درست کیا۔ لارڈ لٹن نے (۱۸۷۶ء سے ۱۸۸۰ء تک) ملک کے

نظم و نسق میں قابلِ قدر اصلاح کی لیکن وہ اپنی سامراجی پالسی اور رجعت پسندی کی وجہ سے بدنام ہو گیا اور اُسے قبل از وقت استعفے دینا پڑا۔ اس کا جانشین لارڈ رپن (۱۸۸۰ء-۱۸۸۴ء) لبرل خیالات کا آدمی تھا اور ہندوستان کے تعلیم یافتہ طبقوں میں بہت مقبول ہوا۔ اُس نے لٹن کی جارحانہ جنگِ افغانستان کو ختم کر کے امیر عبدالرحمٰن خاں سے صلح کر لی، ورنیکلر پریس ایکٹ کو منسوخ کر دیا اور لوکل سلف گورنمنٹ میں اصلاح کر کے ہندوستانیوں کو جمہوری حکومت کی ابجد سیکھنے کا موقع دیا۔ اس نے حکومت کی عام تعلیمی پالسی کے خلاف عوام کی تعلیم کی طرف جو جمہوریت کی بُنیاد ہے توجہ کی۔ انگریزوں اور ہندوستانیوں کے درمیان قانونی امتیازات کو مٹانے کے لئے رپن نے البرٹ بل مرتب کرایا جس سے انگریزوں کے نسلی غرور کو سخت ٹھیس لگی اور اُنھوں نے اس قدر ہنگامہ برپا کیا کہ لارڈ رپن کو اس مسودۂ قانون میں بہت کچھ ترمیم کرنی پڑی۔ اس کا جانشین لارڈ ڈفرن (۱۸۸۴ء-۱۸۸۸ء) بڑی غیر معمولی قابلیت کا آدمی تھا۔ اس نے روس اور افغانستان کے ساتھ سرحد کے جھگڑے کو بڑی خوش اسلوبی اور مصلحت اندیشی سے طے کیا۔ برما میں فرانسیسیوں کے اثر کو توڑنے اور برطانوی تجارتی مفاد کی حفاظت کے لئے فوج کشی کی اور شمالی برما کا ہندوستان سے الحاق کر لیا۔ اندرونی نظم و نسق میں اس کے دو کارنامے قابلِ

ذکر ہیں۔ ایک تو قانونِ لگان کا نفاذ جس نے کاشتکاروں کے مفاد کو بہت کچھ محفوظ کر دیا۔ دوسرے پبلک سروس کمیشن کا تقرّر اسی کے زمانے میں تعلیم یافتہ ہندوستانیوں نے اپنے سیاسی حقوق کی حفاظت کے لئے انڈین نیشنل کانگریس قائم کی۔

لارڈ کرزن (۱۸۹۹ء۔۱۹۰۵ء) آخری وائسرائے تھا جس کے عہد میں انگریزی حکومت نے یکسوئی کے ساتھ ہندوستان کے نظم و نسق کو بہتر بنانے کی کوشش کی۔ اس کے بعد سے سیاسی شورش کی بڑھتی ہوئی لے کے ساتھ ساتھ حکومت کی توجہ اور امور سے ہٹ کر اس مسئلے پر مرکوز ہوتی گئی کہ کس طرح ہندوستانیوں کو جمہوریت اور آزادی کی اصلیت کے بجائے اس کی پرچھائیں سے مطمئن کیا جائے۔ یہاں تک کہ حکومت کی کل سرگرمیاں سیاسی مصلحتوں کے تابع ہو گئیں۔

لارڈ کرزن ایک ذی علم، خوش تقریر، خوش مذاق اور بلند خیال برطانوی امیر تھا جو اپنے نظریے کے مطابق ہندوستان میں ایک طرح کی روشن خیال استبدادی حکومت قائم کرنا چاہتا تھا۔ اس نے قانونِ انتقالِ اراضی کے ذریعے زراعت پیشہ طبقے کو تباہی سے بچانے کی کوشش کی، قانونِ یونیورسٹی کے ذریعے اعلیٰ تعلیم کی نئی تنظیم کی، ہندوستان کی قدیم تاریخی یادگاروں کو محفوظ رکھنے کے لئے محکمۂ آثارِ قدیمہ قائم کیا اور

پولیس کے محکمہ اور نہر کے محکمہ کی اصلاح کی تدابیر اختیار کیں انتظامی سہولتوں کے لئے اس نے چند شمال مغربی اضلاع کو پنجاب سے الگ کر کے سرحد کا نیا صوبہ قائم کیا اور بنگال کے صوبے کو دو حصّوں میں تقسیم کر دیا۔ اس تقسیم کی کلکتہ کے تعلیم یافتہ بنگالیوں نے جو اس وقت ہندوستان کی سیاسی تحریک میں پیش پیش تھے بڑی سختی سے مخالفت کی۔ اس لئے کہ اس سے ان کے اثر کا دائرہ گھٹ رہا تھا اور ان کے مفاد کو نقصان پہنچ رہا تھا۔ حکومت نے جو وار ان پر کیا تھا وہ بالواسطہ ملک کی سیاسی تحریک پر پڑتا تھا۔ چنانچہ سارے ہندوستان میں ان تعلیم یافتہ حلقوں نے جو سیاسی شعور رکھتے تھے بنگال ایجی ٹیشن کی تائید کی۔ یہ شورش لارڈ کرزن کے جانے کے بعد لارڈ منٹو اور لارڈ ہارڈنگ کے زمانے میں جاری رہی یہاں تک کہ ۱۹۱۱ء کے دربار دہلی میں شاہ جارج پنجم نے تقسیم بنگالہ کی منسوخی کا اعلان کر دیا۔ اگرچہ اسی کے ساتھ دارالسلطنت کو کلکتہ سے دہلی منتقل کر کے ایک طرح سے بنگالیوں کو سرزنش کی گئی پھر بھی یہ بات ثابت ہو گئی کہ منظم عملی جدوجہد انگریزی حکومت کو آئینی ایجی ٹیشن سے کہیں زیادہ متاثر کرتی ہے۔

اس سے پہلے لارڈ منٹو نے لبرل وزیر ہند لارڈ مارلے کی مدد سے یہ کوشش کی تھی کہ تھوڑی بہت آئینی تبدیلی کر کے

نیشنل کانگریس کے ایک حصّے کو مطمئن کردے۔ چنانچہ ۱۹۰۹ء کے ایکٹ مجالس قانون ساز ہند کی رو سے امپیریل لیجسلیٹو کونسل میں اکیس کے بجائے ساٹھ ممبر ہو گئے اگرچہ اکثریت سرکاری ممبروں کی رہی۔ صوبوں کی کونسلوں کے ممبروں کی تعداد دُگنی سے زیادہ کردی گئی اور ان میں غالب حصّہ غیر سرکاری ممبروں کا رکھا گیا۔ لیکن ان کونسلوں کی حیثیت کالجوں کی مجالس مباحثہ سے زیادہ نہ تھی اور مذہبی اقلیتوں اور مستقل حقوق رکھنے والے طبقوں کو کونسلوں میں نمائندگی اور جداگانہ انتخاب کا حق دے کر ہندوستان کے سیاسی مسئلہ کو اور پیچیدہ بنا دیا گیا۔ ظاہر ہے کہ کانگریس کی انتہا پسند پارٹی تو ایک طرف، اعتدال پسند پارٹی بھی ان اصلاحات سے مطمئن نہیں ہوئی۔ اعتدال پسند لیڈر گوکھلے وغیرہ تو صرف آئینی احتجاج سے کام لیتے رہے مگر انتہا پسندوں نے بال گنگادھر تلک کی سرکردگی میں عملی احتجاج شروع کیا۔ لارڈ منٹو نے اسے تعزیری قانونوں سے دبانا چاہا۔ لارڈ ہارڈنگ نے نرمی اور مصلحت اندیشی کا رویہ اختیار کیا مگر ایجی ٹیشن برابر جاری رہا۔

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگِ عظیم شروع ہونے کے بعد کانگریس کے لیڈروں نے اس امید پر کہ اب ہندوستان کے سیاسی مسئلے پر ضرور غور کیا جائے گا عملی احتجاج بند کر دیا اور جنگی

کوششوں میں حکومت کی مدد کی۔ ۱۹۱۶ء میں لکھنؤ میں کانگریس کی دونوں پارٹیوں اور اعتدال پسند مسلمانوں کی سیاسی جماعت مسلم لیگ نے جو چند سال پہلے قائم ہوئی تھی مل کر ہندوستان کی آئندہ حکومت کے متعلق کچھ تجاویز مرتب کیں اور حکومت برطانیہ سے منظور کرانے کے لئے آئینی احتجاج شروع کیا۔ ان متفقہ کوشش کا یہ اثر ہوا کہ اگست ۱۹۱۷ء میں وزیر ہند مسٹر مانٹیگو نے دارالعوام میں اعلان کیا کہ ہندوستانیوں کو بتدریج اپنے ملک کی حکومت میں حصہ دیا جائے گا۔ انھوں نے خود ہندوستان آکر اور یہاں کے حالات کا مطالعہ کر کے لارڈ چیمسفورڈ وائسرائے ہند کی شرکت میں ایک رپورٹ شائع کی جس کی بنا پر برطانوی پارلیمنٹ نے ۱۹۱۹ء کا قانون حکومت ہند پاس کیا۔ اس قانون کی رو سے وزیر ہند کے اختیارات میں کمی کی گئی اور وائسرائے کے اختیارات بڑھائے گئے۔ وائسرائے کی کونسل کے ہندوستانی ممبروں کی تعداد میں کچھ اضافہ ہوا۔ مرکزی مجلس وضع قوانین کے دو ایوان رکھے گئے یعنی اسمبلی اور کونسل آف اسٹیٹ۔ اگرچہ دونوں میں غیر سرکاری ممبروں کی اکثریت ہو گئی مگر دونوں کی حیثیت محض مشورتی رہی اور وائسرائے کو ان کے ہر فیصلے کو مسترد کرنے کا اور ضرورت کے وقت بغیر ان کی رائے کے خاص قانون نافذ کرنے کا حق دیا گیا۔ صوبوں

کی کونسلوں میں غیر سرکاری ممبروں کی تعداد اور زیادہ کردی گئی اور ان کو تعلیم، تعمیرات، لوکل سلف گورنمنٹ، صحتِ عامہ وغیرہ کے بارے میں کچھ اختیارات بھی دیئے گئے۔ ان امور کی نگرانی کونسل کے منتخب ممبروں میں سے دو وزیروں کے سپرد کی گئی۔ مال گزاری، مالیات، عدالت، پولیس جیسے اہم امور بدستور ایگزیکٹو کونسل کے ممبروں کے ہاتھ میں رہے جن کا تقرر اور برخاست کرنا محض گورنر کی مرضی پر منحصر تھا۔

ہندوستانی قوم پرستوں کو جنھوں نے برطانوی حکومت کے ۱۹۱۷ء کے اعلان سے بہت کچھ امیدیں باندھ رکھی تھیں ۱۹۱۹ء کے قانون سے جو ۱۹۲۰ء میں نافذ کیا گیا سخت مایوسی ہوئی اور ان پر پہلی بار یہ تلخ حقیقت کھلی کہ برطانوی حکومت کے وعدوں اور ان کے ایفا کے درمیان راستہ سیدھا اور ہموار نہیں بلکہ سامراجی مصالح کے پیچ و خم اور پارٹی گورنمنٹ کے نشیب و فراز سے گزرتا ہے۔ اعتدال پسندوں نے اس خیال سے کہ جو تھوڑا بہت موقع حکومت کا تجربہ حاصل کرنے کا مل رہا ہے اس سے فائدہ اٹھانا چاہیئے نئی اصلاحات کو غنیمت سمجھا۔ انھوں نے صوبوں کی حکومت میں وزارتیں قبول کرلیں اور کانگریس کو چھوڑ کر اپنی ایک جداگانہ پارٹی نیشنل لبرل فیڈریشن کے نام سے بنالی۔ لیکن مجموعی طور پر نیشنل

کانگریس اپنی مخالفانہ پالسی پر قائم رہی بلکہ بعض نئے حالات کی وجہ سے عملی سیاسی ایجی ٹیشن نے بے حد وسعت اور شدت اختیار کرلی اس نئی سیاسی تحریک سے ہندوستان کی سیاسی اور تہذیبی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے جس کا ذکر ہم آئندہ باب میں کریں گے۔

(۲)

اگرچہ انیسویں صدی کے نصف اول میں انگریزوں کا سیاسی اقتدار ہندوستان پر مسلّم ہو چکا تھا لیکن ان کا تہذیبی اقتدار ہنوز قائم نہیں ہوا تھا۔ مغربی تہذیب کے مادی وسائل ریل، تار وغیرہ تو ملک کے بڑے حصے میں پھیل گئے اور عموماً ہندوستانیوں کے دل میں حیرت اور تعریف کے جذبات پیدا کر رہے تھے، لیکن اس کے ذہنی عناصر کا اثر بہت خفیف تھا اور وہ بھی کلکتے یا معدودے چند اور مقامات میں ایک چھوٹے سے حلقے تک محدود تھا۔ اس کی کئی وجہیں تھیں۔ اول یہ کہ ابھی تک ہندوستانی اپنی پرانی تہذیب سے مطمئن تھے اور اس میں تبدیلی کی کوئی ضرورت نہیں سمجھتے تھے۔ اُن کو یہ احساس نہیں ہوا تھا کہ اُن کا سیاسی انحطاط دراصل ذہنی اور اخلاقی انحطاط کا نتیجہ ہے۔ اُن کی مذہبی اور معاشرتی زندگی میں اُن کے ادب اور فنونِ لطیفہ میں، حقیقت کی روح کم اور تصنع کا رنگ زیادہ ہو گیا ہے اور مجموعی طور پر اُن کی تہذیب اِس

قدر جامد ہو گئی ہے کہ اُس میں نشو و نما پانے کی اور اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق کرنے کی طاقت نہیں رہی ہے۔ دوسرے یہ کہ مغربی تہذیب کے ساتھ نئے زمانے اور نئی زندگی کے جو فرحت بخش جھونکے آئے تھے اُن میں اہلِ ہند کو سیاسی اور معاشی غلامی کی زہریلی گیس کی بو آتی تھی اِس لئے وہ اِس سے دور بھاگتے تھے۔ مغربی تہذیب کے نمائندے یا تو نفع کمانے والے تاجر تھے جو اُن کی آزادی اور دولت چھیننا چاہتے تھے یا عیسائی مبلغ جو اُن کی عزیز ترین مِلک یعنی مذہب کے درپے تھے۔ اِس لئے اِس تہذیب کو بے تعصبی کی نظر سے دیکھنا اور اُس کی خوبیوں کی قدر کرنا اُن کے لئے ناممکن تھا۔ تیسرے یہ کہ لارڈ میکالے جیسے افراد کو چھوڑ کر بحیثیت مجموعی اُن انگریزوں پر جو ہندوستان میں رہتے تھے، اُنیسویں صدی کی نئی انگریزی ذہنیت کا اثر نہیں ہُوا تھا۔ وہ دولت اور قوت کا لالچ ضرور رکھتے تھے مگر نسلی اور قومی غرور سے پاک تھے۔ اُنھیں "گوری قوم کے بارِ امانت" کا احساس نہیں تھا اور وہ ایشیائی قوموں کو غیر مہذب یا نیم مہذب اور اپنے آپ کو اُن کے مہذب بنانے کا ذمہ دار نہیں سمجھتے تھے مثلاً سلیمن جیسا انگریز، جس نے قوت کے نشے میں سرشار ہو کر اودھ کے تاجدار سے انتہائی حقارت اور ذلت کا برتاؤ کیا۔

قدیم طرز کے تعلیم یافتہ ہندوستانیوں خصوصاً مسلمان اُمرا کی تہذیب اور شائستگی کا قائل تھا اور اُن کی ذہنی برتری کا اعتراف کرتا تھا۔ غرض حکومت کی تہذیبی پالیسی کچھ بھی ہو اگر عام انگریز اُس وقت تک اپنی تہذیب کو ہندوستانیوں پر مسلط کرنے کی کوشش نہیں کرتے تھے بلکہ ایک حد تک خود اُس سے متاثر تھے۔

۱۸۵۷ء کے بعد دفعتاً نقشہ بدل گیا۔ ہندوستانیوں کو اپنی بے بسی کے احساس سے ایسا صدمہ پہنچا کہ اُس نے اُن کی راسخ عقیدت کو جو وہ اپنی تہذیب سے رکھتے تھے متزلزل کر دیا۔ ادھر انگریز اپنی قومی سیرت کے مطابق اُن لوگوں کو جنھوں نے بہ حیثیت جماعت اِس شدید بُحران کے زمانے میں اپنے ارادے کو معطل کر دیا اور سیلاب حوادث کا مقابلہ کرنے کے بجائے اُس کے ساتھ بہہ گئے، حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے اور قدرتی طور پر ہندوستانیوں کے ساتھ ہندوستانی تہذیب بھی اُن کی نظروں سے گر گئی۔ خصوصاً جب انگریزوں کی نئی تازہ نسلی اور تہذیبی برتری کے تصور اور سامراجی مشن کے نشے سے سرشار ہندوستان پہنچی اور اُس نے سارے ملک کو خوف سے سہما ہوا دیکھا اور عام طور پر لوگوں کو اطاعت کے لئے سر جھکائے ہوئے پایا تو اُسے اور زیادہ یقین ہو گیا کہ اُس کا

سابقہ ایک پست قوم سے ہے جسے مغربی تعلیم اور مغربی تہذیب کے ذریعے اُبھارنا اُس کا مقدس فرض ہے۔ خود ہندوستانیوں میں بھی اُن کرائے کے ٹٹوؤں کے علاوہ جنھوں نے اپنے آپ کو انگریزوں کے ہاتھ بیچ دیا تھا، اور اُن کی ہر بات کی تائید کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے، انگریزی حکومت اور انگریزی تہذیب کے مخلص حامیوں کی تعداد بھی اب بہت بڑھ گئی تھی۔ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے حالات کا غور سے مطالعہ کرکے یہ سمجھ لیا تھا کہ اس وقت صرف انگریز ہی ہندوستان کی سیاسی ابتری کو دور کر سکتے ہیں اور ایک منظم حکومت قائم کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اُنھیں یقین تھا کہ اُن کی عہدِ وسطیٰ کی تہذیب اب فرسودہ ہو چکی ہے اور نئے زمانے کے معاشی، سیاسی اور ذہنی تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتی اس لئے اُن کو انگریزوں کے سامنے زانوئے شاگردی تہہ کرکے اُن سے نئی جدید تہذیب سیکھنی چاہیئے جس کی بدولت اُنھوں نے یہ ترقی اور کامیابی حاصل کی ہے۔ انگریزوں کے ذہنی اور سیاسی اقتدار کے مخالف اب بھی موجود تھے لیکن وہ اب میدان میں آنے کی ہمت نہیں رکھتے تھے۔ اُنھیں حکومت کے پنجۂ غضب سے صرف مذہب کے ظلِ حمایت ہی میں پناہ مل سکتی تھی۔ اس لئے وہ مذہبی مدرسوں اور خانقاہوں میں کم و بیش عزلت کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ اِن لوگوں کو چھوڑ کر

عموماً وہ اُمراء اور شرفا، جو بہاسی طوفان کی دست بُرد سے بچ رہے تھے اور نیز اونچے اور متوسط طبقے، جنھیں سیلابِ زمانہ نے اُبھار رکھا تھا خوشی سے انگریزی حکومت کے سامنے سر جھکانے کو تیار تھے۔ ہندوؤں نے جو زمانے کے ساتھ بدلنے کی زیادہ صلاحیت رکھتے تھے انگریزی مدارس کی طرف دوڑنا شروع کر دیا تاکہ انگریزی تعلیم اور تہذیب کی برکتوں سے فیضیاب ہو کر ایک طرف اپنی روزی کا ٹھکانا کریں اور دوسری طرف حاکم قوم کی نظر میں عزت پائیں۔ مسلمان بہ حیثیت جماعت ایک مدت تک الگ رہے لیکن سرسید کی حکمت عملی نے رفتہ رفتہ انھیں بھی زمانے کے ساتھ چلنے پر آمادہ کر دیا۔ غرض انگریزی حکومت نے اپنی تہذیبی پالیسی کو جو ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کی ایک بڑی وجہ تھی، اِس ہنگامے کے فرو ہونے کے بعد بدلنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی بلکہ اُسے خود ہندوستانیوں کے ایک بڑے طبقے کی مدد سے مکمل اور منظم طور پر چلانے کی کوشش کی اور بظاہر اس میں کامیاب ہوئے۔ یعنی انگریزی تہذیب کا ایک دیسی چربا تیار ہو گیا جس نے رفتہ رفتہ ہندوستانی تہذیب کو پیچھے ہٹا کر اُس کی جگہ لینی شروع کر دی۔ ذیل کے صفحات میں پہلے ہم اِس تہذیب کی عام صفات پر اور اس کے مختلف شعبوں پر نظر ڈالیں گے اور اُس کے بعد ایک مجموعی

تبصرہ کریں گے کہ اُس نے ہندوستان کی زندگی پر کیا اثر ڈالا اور کن وجوہ سے اُس کے خلاف ایک شدید ردِّ عمل پیدا ہؤا۔

نئی تعلیمی اور تہذیبی تحریک، ہندوستانی تہذیب کی تحریک سے جسے اکبر نے شروع کیا تھا اِس امر میں مشابہت رکھتی تھی کہ اُس کی تہ میں بھی سیاسی مقصد تھا اور اُس کا مرکز بھی ریاست کو قرار دیا گیا تھا۔ اکبر کی طرح انگریز بھی یہ چاہتے تھے کہ ہندوستان میں سیاسی وحدت پیدا کریں یعنی ہر فرقے اور طبقے کے لوگوں کو ایک ریاست کی وفادار رعایا بنا کر اتحاد کے رشتے میں مربوط کردیں اُنھوں نے بھی اس کے لئے یہ ضروری سمجھا کہ مشترک تعلیم کے ذریعے سارے ملک کے اونچے اور متوسط طبقوں کو ایک مشترک تہذیب کے رنگ میں رنگ دیں۔

مگر اِس سطحی مشابہت کے اندر دونوں کی پالیسی کا بُنیادی فرق صاف نظر آتا ہے۔ اکبر کے پیشِ نظر ہندوستانی قومی ریاست تھی جس میں بادشاہ کے اقتدارِ اعلیٰ کے ماتحت ملک کی سب جماعتیں بلا تفریقِ نسل و مذہب مساوی درجہ اور مساوی حقوق رکھتی تھیں۔ اِس میں شک نہیں کہ شاہی خاندان باہر سے آیا تھا۔ لیکن وہ ہندوستان میں بس گیا تھا اور یہیں کا ہو رہا تھا۔ اکبر اور اُس کے جانشینوں کی انتہائی کوشش تھی کہ بادشاہ اور اُس کی ادنیٰ ترین رعایا میں بلا واسطہ تعلق قائم ہو اور

وہ یہ محسوس کریں کہ بادشاہ کی ذات اُن کی آرزوؤں اور حوصلوں کا مجسمہ ہے۔ بہ خلاف اِس کے انگریز جس ریاست کے گرد ہندوستانیوں کو جمع کرنا چاہتے تھے وہ حقیقی معنی میں ریاست نہ تھی بلکہ سلطنتِ برطانیہ کی ایک کالونی۔ یعنی ایک محکوم ملک جس میں برائے نام فرمانروائے برطانیہ کی، ورنہ حقیقت میں پارلیمنٹ یعنی برطانوی قوم کی حکومت تھی۔ گویا ہندوستانیوں سے ایک فردِ واحد کی اطاعت کا مطالبہ نہ تھا بلکہ ایک پوری قوم کی اطاعت کا۔ اور وہ بھی اُس قوم کی جو اُن کی تاریخ، تہذیب اور معاشرت سے ناواقف، اُن کے جذبات و خیالات سے ناآشنا، اُن کے رنج و راحت سے بے خبر، اُن سے ہزارہا میل کے فاصلہ پر رہتی تھی جس کی مجموعی رائے اور ارادے پر اثر ڈالنے کا اُن کے پاس کوئی ذریعہ نہ تھا۔ اِس قوم کے جو افراد ہندوستان میں تھے، اُنھوں نے بھی اپنی نسلی اور قومی برتری کے نئے جذبے کے ماتحت وہ تھوڑا بہت معاشرتی تعلق جو وہ اب تک ہندوستانیوں سے رکھتے تھے قطع کر لیا اور رفتہ رفتہ دونوں کے درمیان اجنبیت بڑھتی چلی گئی۔

اِس سیاسی پالیسی کا قدرتی نتیجہ تھا کہ عام تہذیبی زندگی میں بھی انگریزوں نے مصالحت کے بجائے تسلط کے اصول کو مدِّنظر رکھا۔ اُنھوں نے اکبر کی طرح اپنی تہذیب کو ہندوستانی

تہذیب میں سمونے کی کوشش نہیں کی بلکہ اس پر زور دیا کہ جہاں تک ہو سکے مغربی تعلیم اور تہذیب بجنسہ ہندوستان میں رواج پائے تاکہ اہلِ ہند عہدِ وسطیٰ کے جمود سے نکلیں اور اُن کی قیادت اور رہبری میں عہدِ جدید کی راہِ ترقی پر گامزن ہوں۔

مغربی تہذیب میں اُس ظاہری عظمت و وقار کے علاوہ، جو حاکم قوم کی ہر چیز میں محکوم کو نظر آتا ہے، جو اندرونی قوت تھی وہ یہی تھی کہ وہ عہدِ جدید کی علمی روح اور عملی جوش سے معمور تھی۔ لیکن افسوس ہے کہ جس ناقص طریقے سے پہلے پہل جدیدیت کے تازہ خون کو ہندوستان کے مریض جسم میں منتقل کیا گیا اُس کی وجہ سے اُس کی حیات بخش قوتیں بہت کچھ ضائع ہو گئیں اور مجموعی طور پر ہندوستانیوں کو اس سے فائدے کے بجائے نقصان ہوا۔

اول تو خود وہ چیز جو ہندوستان پہنچی اصلی انگریزی تہذیب نہ تھی بلکہ ایک طرح کی درآوری تہذیب جس کے پُرزے انگلستان سے بن کر آتے تھے اور اُن کے جوڑنے کا کام ہندوستان میں کیا جاتا تھا۔ اُس کی ساخت زیادہ تر معمولی دل و دماغ کے لوگوں کے ہاتھ سے ہوئی، جو تعلیم یافتہ انگریزوں میں سے خود انگلستان کے لئے سیاسی اور ذہنی قائد چُننے کے بعد بچ رہے تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو نوجوانی کی کچی عمر میں مدرسوں سے نکل کر اپنی تہذیب کے مرکز سے ہزاروں میل کے فاصلے پر، ذہنی اور سیاسی آزادی کی فضا

سے بہت دور، بھیج دیئے گئے تھے کہ لاکھوں کروڑوں بے زبان بے ہنر انسانوں پر اُن کی بھلائی کے لئے حکومت کریں، اُن کو تاج برطانیہ کا وفادار اور برطانوی مال کا خریدار بنائیں اور جو وقت اِس سے بچے اُس میں تعلیم کا ایک نیا نظام قائم کریں اور تہذیب و تمدن کی ایک نئی دنیا بسائیں۔ اِس میں شک نہیں کہ ۱۸۵۷ء کے بعد کوئی نصف صدی تک برطانوی سامراج کے من چلے ہراولوں خصوصاً سول سروس اور محکمۂ تعلیم کے بہت سے انگریزوں نے ایک قسم کے مذہبی جوش کے ساتھ کام کر کے ہندوستان میں صرف پائیدار نظم و نسق ہی قائم نہیں کیا بلکہ جہاں تک ایک عہد وسطیٰ کے زراعتی نظام کے اندر ممکن تھا ملک کو مغربی تمدن کے مادی فوائد کے ساتھ اُس کی تعلیمی اور تہذیبی برکات سے مالامال کرنے کی بھی کوشش کی۔

لیکن ظاہر ہے کہ ایک دور افتادہ کالونی کی ناموافق آب و ہوا اور ناآشنا آبادی میں ایسی کوئی کشش تھی کہ انگلستان یا دوسرے مغربی ملکوں کے اہلِ کمال، چوٹی کے علما، فضلا، فلسفی، اور فن کار یہاں آکر جمع ہوتے اور مغربی تہذیب کی سچی فضا پیدا کرنے میں مدد دیتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستان میں انگریزی تہذیب کا جو نمونہ بنایا گیا اُس کی تشکیل اہلِ فن کے ہاتھوں سے نہیں بلکہ اُن اتائیوں یعنی سرکاری اور غیر سرکاری انگریزوں کے ہاتھ سے

ہوا، جو وضع قطع، معاشرت اور خیالات میں انگلستان کے باسی ندبتیوں کی بڑی بھلی نقل سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتے تھے۔ اس طرح جو تہذیب وجود میں آئی اس کو ولائتی تہذیب کے مقابلے میں دسا دری تہذیب کہنا کچھ بیجا نہ ہوگا۔

پھر یہ کہ انگریزوں کے نسلی غرور اور اُن کی بیگانہ وشی کی وجہ سے ہندوستانیوں کو اِس تہذیب کو بھی اچھی طرح اپنانے کا موقع نہیں ملا۔ حاکم و محکوم کے درمیان اُستادی شاگردی کا رشتہ یوں بھی بڑی مشکل سے نبھتا ہے اور جب حاکم قوم کا احساس برتری اس حد تک پہنچ گیا ہو کہ وہ محکوم سے معاشرتی تعلقات رکھنا اپنی کسرِ شان سمجھے تو ظاہر ہے کہ اُن میں وہ ذہنی قرب ناممکن ہے جس کے بغیر آج تک کوئی شاگرد اُستاد کی تعلیم کی حقیقی روح کا محرم نہیں ہو سکا۔ چنانچہ جب ہندوستانیوں نے انگریزوں کی تہذیب کو اُن کی زندگی میں مجسم دیکھنے کی کوشش کی تو انھیں دور سے صرف اس کی ظاہری اور سطحی چیزیں ہی نظر آئیں۔ یعنی اُن کی وضع اور لباس، اُن کے رہنے سہنے کا طرز، اُن کا اکل کھرا پن، اُن کی مادیت پرستی، اُن کی مذہبی تشکیک اور اُتھلی چیزوں کو حاصل کرنے میں وہ اپنی ساری کوشش صرف کرتے رہے۔ انگریزی سیرت کی بنیادی صفات یعنی سازگاری خودداری، ضبط، ارادے کی مضبوطی، اخلاقی جرأت، کھلاڑی

کی آن، "جنٹلمین" کی شان، اور اِن کے علاوہ عہد جدید کی وہ خصوصیات جو انگریزوں اور یورپ کی دوسری قوموں میں مشترک ہیں یعنی علمی تحقیق کی روح، زندگی کی بُنیاد عقل اور تجربے پر رکھنا، تسخیر فطرت کے ذریعے زندگی کو خوشگوار بنانا غرض انگریزی قوم کی عظمت کے حقیقی عناصر ہندوستانیوں کی نظر سے تقریباً پوشیدہ رہے اور وہ اِن سے بہت کم متاثر ہوئے۔ لارڈ میکالے کو تو یہ امید تھی کہ انگریزی زبان اور علومِ جدیدہ کی تعلیم سے ہندوستان میں ایک ایسا طبقہ پیدا ہو گا جو ظاہری وضع کے لحاظ سے ہندوستانی اور طبیعت کے لحاظ سے انگریز معلوم ہو گا لیکن ہوا یہ کہ تعلیم یافتہ ہندوستانی وضع قطع اور معاشرت میں تو دسا وری انگریز کا بگڑا ہوا چربا بن گیا لیکن ذہنی اور اخلاقی حیثیت سے اُس نے یا تو انگریزوں کا اثر قبول ہی نہیں کیا اور اگر کیا تو اُن کے عیوب کو بڑھا چڑھا کر اختیار کیا۔ جس کی وجہ سے وہ بے اُصول، بے توازن قدمیت باختہ انفرادیت پرست ہو کر رہ گیا۔ غرض وہ جدید تہذیب جسے ہندوستان کے اونچے اور متوسط طبقوں نے انگریزی تہذیب سے متاثر ہو کر تعمیر کرنے کی کوشش کی ایک مشترک تہذیب ضرور تھی مگر قومی نہ تھی۔ اُس نے تعلیم یافتہ ہندوستانیوں میں ایک حد تک ہم رنگی تو پیدا کر دی مگر ہم آہنگی نہ پیدا کر سکی۔ پھر بھی چونکہ اُس نے بلا واسطہ ہندوستانی ذہن کو عہدِ وسطی کے جمود

سے نکال کر عہدِ جدید کی حرکت اور زندگی سے آشنا کیا اور بلا واسطہ ہندوستان کی قومی تحریک کو اُبھارنے میں مدد دی اِس لئے ہم کو اُس کا مطالعہ کرنا ضروری ہے۔

لیکن یہاں ہم دو باتوں کو صاف کر دینا چاہتے ہیں ایک یہ کہ ہمیں یہاں مغربی تہذیب کے اُس روپ کا ذکر نہیں کرنا ہے جو ہندوستان میں انگریز اور اینگلو انڈین سوسائٹی کی زندگی میں ظاہر ہوا۔ بلکہ اُس کے ناتمام چربے کا جو ہندوستانیوں نے اُتارا۔ اِس لئے دساوری انگریزی تہذیب کی اصطلاح ہم ہر جگہ ہندوستانیوں کے نئے تعلیم یافتہ طبقے کی تہذیب کے لئے استعمال کریں گے اور انھی کی زندگی کی تصویر پیش کریں گے۔ دوسرے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ اِس دور میں ہندوستان میں صرف یہ ایک ہی تہذیب وجود رکھتی تھی۔ اِس کے علاوہ مقامی اور فرقے دارانہ تہذیبیں بھی تھیں جو نئے اثرات سے متاثر ہو کر اپنے اپنے حلقے میں ترقی کر رہی تھیں۔ لیکن چونکہ مشترک اور ملک گیر تہذیب کی جگہ اسی دساوری انگریزی تہذیب نے لے رکھی تھی اس لئے ہم کو اسی سے بحث ہے دوسری تہذیبوں کی طرف ہم آخر میں اشارہ کریں گے۔

جیسا ہم نے اوپر کہا ہندوستان میں دساوری انگریزی

تہذیب کا مرکز ریاست تھی۔ لیکن ایک انوکھی قسم کی ریاست جس سے اِس مُلک کو اپنی تاریخ میں پہلی بار سابقہ پڑا تھا۔ ہندوستان ہندو عہد میں مذہبی ریاست، بودھ عہد میں اخلاقی ریاست، اور مغل عہد میں سیاسی اور تہذیبی ریاست دیکھ چکا تھا۔ لیکن ان سب کی دستوری شکل یکساں تھی۔ یعنی سب میں اقتدارِ اعلیٰ کی حامل بادشاہ کی ذات تھی اور آخری دو ریاستوں کے اندر ہر نسل اور ہر طبقے کو بادشاہ کی رعایا کی حیثیت سے مساوی سیاسی درجہ حاصل تھا۔ اجتماعی اور تہذیبی زندگی کا محور شاہی دربار تھا۔ نظم و نسق عدل و انصاف اور وضع قانون کے علاوہ سماجی اصلاح، اخلاقی احتساب، خیرات و حسنات، علم و حکمت اور فنونِ لطیفہ کی سرپرستی صنعت و دستکاری کی قدردانی، طرزِ معاشرت اور وضع و لباس کا تعین غرض کل تہذیبی وظائف بادشاہ کی قیادت میں انجام پاتے تھے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ریاست جس کا مظہر بادشاہ تھا صرف سیاسی ادارے کی حیثیت نہیں رکھتی تھی بلکہ ایک مکمل تہذیبی ادارے کی۔ اِس ریاست کا مرکزِ ثقل ملک کے اندر تھا اور اس کا مقصد ملک کی فلاح و بہبود۔ اب جو ریاست انگریزوں نے ہندوستان میں قائم کی وہ ہر اعتبار سے ہندوستان کی روایتی ریاست سے مختلف تھی۔ حقیقت میں وہ ریاست

نہیں بلکہ ایک ماتحت حکومت تھی جو اقتدار اعلیٰ سے محروم تھی۔ یہ اقتدار برائے نام شاہ برطانیہ کو مگر دراصل برطانوی قوم کو حاصل تھا اور اُس کی نمائندہ جماعت برطانوی پارلیمنٹ کے ذریعہ اسے استعمال کیا جاتا تھا۔ مقننہ، عاملہ، اور عدالت کے وظائف پارلیمنٹ کی نگرانی میں وائسرائے اور سول سروس کے ارکان ادا کرتے تھے جو ابتدا میں سب کے سب بدیسی تھے۔ یہ بدیسی اپنے آپ کو نسلی اور تہذیبی حیثیت سے دیسیوں سے برتر سمجھتے تھے اور اس برتری کا ہر ممکن طریقے سے اظہار کرتے تھے۔ یہاں تک کہ دیسی کا لفظ ہی ایک حقارت کا کلمہ بن گیا۔ ظاہر ہے ایسی حالت میں حاکم و محکوم میں وہ ذہنی اور روحانی قرب نہیں پیدا ہو سکتا تھا جس کے بغیر اچھی ریاست اور اچھی حکومت کا وجود میں آنا محال ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جہاں تک حکومت کے سیاسی فرائض کا تعلق ہے ۱۸۵۸ء کے بعد جو انگریز نوجوان ہندوستان کی سول سروس میں آئے اُنھوں نے عام طور پر ملک میں امن و امان قائم کرنے، عدالتی اور انتظامی کارخانے کو دیانت داری اور قابلیت سے چلانے میں جان توڑ کر کوشش کی اور "گورے آدمی کے بوجھ" کو بڑی ہمت اور فرض شناسی کے ساتھ اُٹھایا۔ لیکن اُن کی کوششوں میں جتنی کامیابی ہونی چاہئے تھی وہ نہیں ہوئی۔ جس کی ایک وجہ تو یہ بھی تھی کہ ناواقفیت، بیگانگی اور بدگمانی کی

فضا میں حکومت کو لوگوں کا اتحادِ عمل حاصل نہیں ہوا اور دوسری وجہ یہ تھی کہ حکومت کی معاشی پالیسی نے جس کا ذکر آگے آئے گا ملک میں وہ مادی حالات نہ پیدا ہونے دئے جو کامیاب نظم ونسق کے لئے ضروری ہیں۔

جہاں تک تہذیبی وظیفے کا تعلق ہے' نئی ریاست نے بدیسی زبان میں تعلیم کا بُرا بھلا انتظام کرنے کے سوا براہِ راست کسی تہذیبی سرگرمی میں قابلِ ذکر حصہ نہیں لیا۔ حاکم قوم کی سماجی اور تہذیبی زندگی جیسی کچھ تھی' ایک حصار کے اندر بسر ہوتی تھی جس میں ہندوستانیوں کو قدم رکھنے کی اجازت نہ تھی۔ ہندوستانیوں کو مغربی تہذیب سے آراستہ کرنے کے فرض کا اُن کے انگریز حاکموں کو احساس تو ضرور تھا مگر وہ سمجھتے تھے کہ محض انگریزی ادب' مغربی تاریخ' جدید فلسفے اور دوسرے نئے علوم کو پڑھنے سے اُن کے لئے اِس طِلسم کا دروازہ کھل جائے گا۔ مغل دربار کا یہ تہذیبی عمل جس میں مختلف تہذیبی رنگوں کے امتزاج سے ایک نیا رنگ بنا کر حاکم و محکوم سب پر چڑھایا جاتا تھا' انگریز کچھ اپنی بیگانہ وشی اور کچھ ذہنی بے حسی کی وجہ سے قائم نہ کرسکے۔

غرض یہ غیر شخصی' غیر تہذیبی' غیر مقتدر "ریاست" جو ایک غیر ملکی قوم کے مجموعی ارادے اور اغراض کی تابع تھی ہندوستانیوں کو بظاہر ایک نظم حکومت اور پُر امن زندگی سے زیادہ کچھ نہ دے سکی

لیکن سچ پوچھیے تو اُن کو ایک حد تک حریت پسند انگریزوں کی تعلیم اور اس سے کہیں زیادہ اُن کی مثال سے ایک نہایت اہم چیز ہاتھ آئی - یعنی انفرادی اور قومی آزادی کا ایک نیا تصور اور جمہوریت کا ایک نیا طریقہ کار۔ اوپر ہم اس اصلاح کا ذکر کر چکے ہیں جو لارڈ رپن نے لوکل سلف گورنمنٹ میں کی تھی - یہ اصلاح اِس امر پر مشتمل تھی کہ میونسپلٹیوں اور ڈسٹرکٹ بورڈوں میں انتخاب اور نمائندگی کے اُصول جاری کیے گئے اور اِس طرح ہندوستانیوں کو مغربی جمہوری حکومت کی ابجد سیکھنے کا موقع دیا گیا۔

اِسی کے ساتھ البرٹ بل کے ذریعہ ہندوستانیوں کو قانون کی نظر میں انگریزوں کے ہم پلہ قرار دے کر لارڈ رپن نے اُن کے دلوں میں سیاسی مساوات کا جذبہ بیدار کر دیا۔ البرٹ بل کے خلاف ہندوستان کے انگریز تاجروں اور دوسرے انگریزوں نے جو ہنگامہ برپا کیا اُس کے ردِّ عمل کے طور پر زیادہ تر بنگالیوں نے مگر ایک حد تک اور صوبے کے لوگوں نے بھی سیاسی جلسے منعقد کیے اور تاریخ میں پہلی بار ہندوستانیوں نے رائے عامہ کو جمہوری طریق پر منظم کر کے سیاسی حقوق کا مطالبہ شروع کیا ۱۸۸۳ء میں سر سریندر ناتھ بنرجی کی کوشش سے کلکتہ میں نیشنل کانفرنس منعقد ہوئی جس میں حکومت کی انتظامی پالیسی کا جائزہ لیا گیا اور اُس پر نکتہ چینی کی گئی - اگلے سال سر سریندر ناتھ بنرجی نے ہندوستان

کے بڑے بڑے شہروں کا دورہ کرکے ملک گیر ایجیٹیشن پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دوسری نیشنل کانفرنس میں جو ۱۸۸۵ء میں کلکتے ہی میں منعقد ہوئی شہر کی تین پبلک انجمنیں برٹش انڈین ایسوسی ایشن، انڈین ایسوسی ایشن اور سنٹرل محمڈن ایسوسی ایشن بھی شریک ہوئیں اور اِس طرح اُس کو بنگال کے کل تعلیم یافتہ ہندو مسلمانوں کی تائید حاصل ہو گئی۔

اِسی سال یعنی ۱۸۸۵ء میں ہندوستانیوں کی سیاسی بیداری کی ایک اور سیاسی انجمن انڈین نیشنل کانگریس میں شکل پذیر ہوئی جس کے قیام میں منفرد انگریزوں کی بلاواسطہ اور انگریزی حکومت کی بالواسطہ تائید شامل تھی۔ چونکہ یہ زیادہ نمائندہ اور بااثر جماعت تھی اِس لئے نیشنل کانفرنس اِسی میں مدغم ہو گئی۔ کانگریس کی نشو ونما ۱۹۱۹ء تک ہم اوپر دکھا چکے ہیں یہاں صرف اتنا اور کہنا چاہتے ہیں کہ کوئی بیس سال کی عمر تک کانگریس گویا انگریزوں کے دامنِ تربیت میں پلی۔ اِس کے پہلے جنرل سکریٹری مسٹر ہیوم انگریز تھے اور بیس سال کے عرصے میں چار انگریزوں نے اس کی صدارت کے فرائض انجام دئے۔ انگریزی حکومت بھی کانگریس کو یہ سمجھ کر قدر کی نظر سے دیکھتی تھی کہ وہ اُسے تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کی رائے سے مطلع کرتی رہے گی اور حاکم و محکوم کے تعلقات خوشگوار بنانے میں مدد دیتی رہے گی لیکن کانونی کا انگریزی

شاگردوں کو جمہوریت اور آزادی کا سبق اِسی حد تک پڑھانا چاہتا تھا کہ وہ اِس کی ظاہری شکلوں سے واقف ہوجائیں اور اُنھیں اُستاد کے سہارے سے ایک محدود دائرے میں برت سکیں جب شاگردوں نے صورت کے پردے میں معنی کی جھلک دیکھ لی اور اُسے اپنی کوشش سے حاصل کرنے کا خواب دیکھنے لگے تو اُستاد شاگردوں کی گستاخی سے بددل ہو گیا، اُسے اپنے کام سے جو شوق اور انہماک تھا وہ جاتا رہا اور اُس کی توجہ اِس بات پر مرکوز ہوگئی کہ کبھی سختی سے اور کبھی نرمی سے کام لے کر شاگرد کی بڑھتی ہوئی خودسری کو قابو میں رکھے۔ ۱۹۰۵ء کے بعد سے ہمارے ملک کی سیاسی تاریخ میں واقعات کا یہ سلسلہ اپنے آپ کو بار بار دُہراتا رہتا ہے:۔ ہندوستانیوں کی سیاسی شورش، حکومت ہند کی تعزیری تدابیر، برطانوی رائے عامہ کی مداخلت، جزوی سیاسی اصلاحات اور اُن کی ناکامی۔ مختصر یہ کہ انگریزی حکومت نے سب سے بڑی نعمت جو وہ ہندوستانیوں کو دے سکتی تھی دینی شروع کی، لیکن نسلی غرور اور معاشی خود غرضی نے اُس کا ہاتھ تھام لیا۔ اِس لئے اگر کچھ تھوڑا بہت امکان اِس امر کا تھا کہ عام ہندوستانی نئی ریاست کو اپنا سمجھنے لگیں اور مغربی تہذیب کو اپنا کر قومی تہذیب بنا لیں تو وہ ختم ہو گیا۔ ہندوستان کے سیاسی حلقوں اور انگریزی حکومت کے تعلقات روز بروز

کشیدہ ہونے گئے یہاں تک کہ پہلی جنگِ عظیم کے بعد اُن میں کھلّم کھلاّ مخالفت ٹھن گئی۔

انگریزی حکومت کی معاشی پالیسی کو، جس سے اس کی سیاسی پالیسی متاثر ہوئی، سمجھنے کے لئے اس بات کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ یہ حکومت ایسٹ انڈیا کمپنی کی وارث تھی اور اُس کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ انگریزی سرمایے کے لئے ہندوستان میں معاشی استحصال کے مواقع فراہم کرے۔ اٹھارھویں صدی کے نصفِ آخر میں انگلستان کی رائے عامہ نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی شدید مخالفت زیادہ تر اسی لئے شروع کی تھی کہ معدودے چند اشخاص نے ہندوستان کی نفع بخش تجارت پر بلا شرکتِ غیرے قبضہ کر لیا تھا اور دوسروں کو اس فائدے سے محروم رکھتے تھے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح حکومتِ برطانیہ کمپنی کے معاملات میں روز بروز زیادہ مداخلت کرتی رہی اور اس کے تجارتی اجارے کو روز بروز محدود کرتی رہی، یہاں تک کہ جب صنعتی انقلاب کے بعد انگلستان کے کارخانے بہت زیادہ مال پیدا کرنے لگے اور اس کی کھپت کے لئے کھلے بازاروں کی ضرورت ہوئی تو کمپنی کو توڑ دیا گیا، تاکہ بلا تفریق سب سرمایہ دار اور بالواسطہ ساری برطانوی قوم ہندوستان کا معاشی استحصال کر سکے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ ہندوستان کی انگریزی حکومت جس نے سیاسی حیثیت سے کمپنی کی

جگہ لی یہ معاشی پالیسی اختیار کرنے پر مجبور تھی کہ ہندوستان کو انگلستان کے صنعتی نظام سے اِس طرح وابستہ کرے کہ وہ بدستور زراعتی ملک رہے بلکہ اور زیادہ زراعتی ہو جائے یعنی اپنی دستی صنعتوں کو ختم کر کے تمام تر انگریزی کارخانوں کے لئے کچا مال پیدا کرنے والا اور ان کی بنائی ہوئی چیزوں کا صرف کرنے والا بن جائے۔ حکومت کو اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے ایسٹ انڈیا کمپنی کے بھدّے اور وحشیانہ طریقے استعمال کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ آزاد تجارت اور تامیں کے ترقی یافتہ طریقوں کو ہوشیاری سے بلا اعلان استعمال کرنا، اس مقصد کے حاصل کرنے کے لئے کافی تھا کہ انگلستان کی مشینی صنعت ہندوستان کے بازاروں میں دوسرے ملکوں کے مقابلے سے محفوظ رہے اور دیسی دستی صنعت کو کھلے مقابلے میں شکست دے کر ختم کر دے۔

اِس میں شک نہیں کہ خود ہندوستان میں بھی صنعتی کارخانے قائم ہوئے، بینک کھولے گئے، ریلیں چلیں، غرض عہدِ جدید کے وہ سب سامان نظر آنے لگے جو ملکوں کی معاشی ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن ایک تو یہ چیزیں ملک کے وسیع رقبے اور آبادی کے لحاظ سے بہت محدود پیمانے پر تھیں دوسرے ان میں سرمایہ اور انتظام تقریباً پورا انگریزوں کا تھا۔ ہندوستانی ان سے یا گاہکوں کی حیثیت سے تعلق رکھتے تھے یا مزدوروں اور کلرکوں کی

حیثیت سے۔ گاہکوں کی حیثیت سے انھیں اور فائدے توپہنچے لیکن روپیہ ان کی جیبوں سے کھنچ کر باہر جاتا رہا۔ مزدوروں کی حیثیت سے وہ مدتوں تک بغیر قانونِ مزدوری کی حفاظت کے بدیسی سرمایہ داروں کے رحم و کرم پر رہے، اور یورپ کے مزدوروں کے مقابلے میں، جنھوں نے اپنے آپ کو منظم کر لیا تھا کہیں زیادہ استحصال کا شکار ہوئے۔ غرض کچھ تو حکومت کی بالقصد پالیسی کچھ اس کی بے پروائی اور اس سے بھی زیادہ خود ہندوستانیوں کی جہالت اور بے حسی کی وجہ سے جدید معاشی نظام ملک میں اس طرح آیا کہ اس کی کل بدیسی سرمایہ داروں کے ہاتھ میں تھی اور اس کے ساتھ وہ تحفظات نہ تھے جو یورپ میں اس کے مضر اثرات کو ایک حد تک روکنے کے لئے وضع کئے گئے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تقریباً اس کا سارا فائدہ انگریزوں کو پہنچا اور ہندوستان کو بجائے فائدے کے نقصان ہوا۔ وہ مجموعی طور پر بدستور عہد وسطیٰ کے زراعتی نظام کے ماتحت زندگی بسر کرتا رہا۔ بلکہ جب دیسی صنعتیں مشینی صنعت کا مقابلہ نہ کر سکنے کی وجہ سے مٹنے لگیں، تو ان لوگوں کو چھوڑ کر جو معدودے چند بڑے کارخانوں میں مزدوری کرتے تھے، دستکار بھی کاشتکاری کی طرف ڈھلنے لگے اور اس ہجوم نے زراعتی زمین پر اتنا بوجھ ڈالا جسے وہ برداشت نہیں کر سکتی تھی۔

لیکن اس سے زیادہ تباہی کاشتکاروں میں اس وجہ سے

پھیلی کہ ہندوستان اب تک زراعت میں عہد وسطیٰ کے فرسودہ طریقے استعمال کر رہا تھا۔ حالانکہ اب اس میدان میں بھی اُسے ترقی یافتہ ملکوں کا مقابلہ کرنا تھا۔ دوسرے ملکوں میں زراعت کی پشت پر امدادِ باہمی کا سرمایہ تھا، سائنس تھی، تنظیم تھی۔ ہندوستان میں کاشتکار کی گردن پر جہالت سوار تھی اور مہاجن اور ملیریا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اُسے ہر مقابلے میں شکست ہوئی۔ اس کی روئی، اس کا گیہوں ادنیٰ درجے کا سمجھا گیا اور بہت کم داموں پر بکا۔ اس کا نیل کیمیاوی رنگوں کی برابری نہ کر سکا اور ختم ہو گیا۔ حکومت نے اِس کی مدد کے لئے بہت سی تدبیریں کیں۔ زراعت کا محکمہ قائم ہوا، امدادِ باہمی کا محکمہ قائم ہوا، ریسرچ انسٹیٹیوٹ کھولا گیا، نمونے کے زراعتی فارم اور مویشیوں کی افزائشِ نسل کے فارم کھولے گئے۔ زراعتی نمائشیں کی گئیں، مویشیوں کے میلے کئے گئے۔ لیکن سول سروس کی بے دلی اور ادنیٰ ملازموں کی نالائقی اور بد دیانتی کی وجہ سے بے حس اور جاہل کاشتکار اِن چیزوں سے کوئی قابلِ ذکر فائدہ نہ اٹھا سکے۔ کاشتکاروں کے افلاس جہالت اور قدامت پرستی کے باوجود زراعت کے نئے طریقوں کو پھیلانے کے لئے جس تبلیغی جوش اور بے غرض خدمت کی ضرورت تھی وہ بیرونی حکومت یا اس کے ہندوستانی ملازموں کے بس کی بات نہ تھی۔ اب رہے زمیندار، جو اکثر صوبوں میں حکومت اور کاشتکاروں کے بیچ میں واسطے کا

کام دیتے تھے، انھوں نے جس طرح اپنے خالقِ مجازی یعنی انگریز کی دوسری توقعات پوری نہیں کیں اسی طرح یہ توقع بھی پوری نہ کر سکے کہ کاشتکاروں کی رہ نمائی کر کے انھیں جدید زراعتی طریقوں سے کام لینے پر آمادہ کریں۔ چنانچہ نئے حالات میں پرانے طریقوں کو برتنے، اور چکی کے دو پاٹوں یعنی زمیندار اور مہاجن کے بیچ میں پسنے کی وجہ سے ہندوستان کے کاشتکار کی حالت روز بروز ابتر ہوتی گئی۔ اس کے بلاواسطہ اور بالواسطہ اثرات نے ملک کی عام معاشی سطح کو پست کر دیا اور لوگوں میں ایک عام بے چینی پیدا کر دی جس سے سیاسی شورش کو اور زیادہ تقویت پہنچی۔

ہم نے دیکھا کہ سیاست، اور معیشت کے میدان میں دسادری انگریزی تہذیب نے ہندوستان کو عہدِ جدید کے رجحانات سے آشنا تو کر دیا لیکن ان کی نشو و نما کا موقع نہ دے کر ملک میں سخت ہل چل اور ابتری ڈال دی۔ اسی طرح ذہنی زندگی کے میدان میں بھی نئی تہذیب کا حصہ مجموعی طور پر منفی اور تخریبی رہا۔ اس نے ہندوستانیوں کے ایک بڑے طبقے میں خیال اور عمل کے جمود کو توڑ کر ایک حرکت تو ضرور پیدا کر دی لیکن اس حرکت کو کسی تخلیقی مقصد کی راہ نہ دکھا سکی۔ اس کے اثر سے تعلیم یافتہ ہندوستانی اپنے ماضی سے بیزار ہو گئے لیکن اپنے مستقبل کی تشکیل کا کوئی تصور نہ قائم کر سکے بلکہ ایک شکل، بے ربط، بے مقصد حال میں

گرفتار ہو کر رہ گئے۔ انھوں نے اپنے آباؤ اجداد کی تقلید کا جوا گردن سے اُتارنے کی کوشش کی اور اس میں ایک حد تک کامیاب ہوئے۔ لیکن تقلید پرستی ذہن میں ایسی رچی ہوئی تھی کہ اُس سے بدتر ذہنی غلامی میں گرفتار ہو گئے یعنی کالونی کے انگریز کی زندگی کو دور سے دیکھ کر اس کی بُری بھلی نقل کو اُنھوں نے اپنا تہذیبی نصب العین بنالیا۔

جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں انگریزی حکومت نے مغربی تہذیب کو ہندوستان میں رائج کرنے کے لئے صرف ایک ہی ذریعہ اختیار کیا یعنی تعلیم کا ایک نیا نظام قائم کرکے اُسے ہندوستانیوں کے اونچے اور متوسط طبقے میں پھیلانے کی کوشش کی۔ آئیے اب اس تعلیم پر ایک سرسری نظر ڈال کر دیکھیں کہ اس کی تہذیبی قدر کتنی تھی اور یہ کس حد تک ہندوستان کے بچوں اور نوجوانوں کی ذہنی نشوونما میں مدد دے سکتی تھی۔

جہاں تک ابتدائی تعلیم کا تعلق ہے حکومت کو اس سے بہت کم دلچسپی تھی۔ اس نے اس کی مالی اور انتظامی ذمہ داری زیادہ تر ڈسٹرکٹ بورڈوں اور میونسپلٹیوں پر ڈال دی۔ البتہ نصاب کے بنانے اور مدرسوں کے معائنے کا کام اپنے محکمۂ تعلیم کے ہاتھ میں رکھا۔ قدیم نظام میں بنیادی تبدیلی ایک تو یہ ہوئی کہ مذہبی تعلیم مدارسِ عامہ سے خارج ہو کر صرف پرائیویٹ مکتبوں اور پاٹ شالاؤں

میں رہ گئی اور سرکاری مدد سے محروم ہونے کی وجہ سے روز بروز کم ہونے لگی۔ دوسری یہ کہ نصاب میں جغرافیہ تاریخ وغیرہ کے مفید مضامین کا اضافہ اور مدرسوں کے لئے ٹریننگ کا انتظام کیا گیا۔ محکمۂ تعلیم کی طرف سے جو شرائط عائد کی گئیں ان کی وجہ سے ابتدائی تعلیم کا معیار تو ضرور اونچا ہو گیا لیکن چونکہ ان شرائط کو پورا کرنے کے لئے زیادہ روپیہ کی ضرورت تھی اور وہ مقامی مجالس اور دوسری تعلیمی انجمنوں کے پاس نہیں تھا اِس لئے مدرسوں کی تعداد بہت محدود ہو کر رہ گئی۔ اس کے علاوہ مدتِ تعلیم کی کمی، طریقۂ تعلیم کی خامی اور انتظام کی خرابی کی وجہ سے یہ محدود تعلیمی کوشش بھی زیادہ تر ضائع ہی ہوتی رہی۔

ثانوی مدارس میں بھی انیسویں صدی کے مغربی تصورات کے مطابق انفرادی رجحانات کا لحاظ کئے بغیر سب کے لئے یکساں نصابِ تعلیم لبرل ٹائپ کا رکھا گیا۔ اس سے زیادہ ستم یہ ہوا کہ ذریعۂ تعلیم انگریزی زبان کو بنایا گیا۔ اس بنیادی غلطی نے تعلیم کے سارے نقشے کو بگاڑ دیا۔ کچی عمر کے ہندوستانی بچوں کو اتنی انگریزی سکھانے کے لئے کہ وہ کل مضامین اس کے ذریعے پڑھ سکیں اور امتحان کے پرچوں کا جواب اس میں دے سکیں، انگریزی زبان کو نصاب کا جزوِ اعظم بنانا پڑا اور دوسرے مضامین ادب و تاریخ وغیرہ کو جو لبرل تعلیم کی جان ہیں ضمنی حیثیت دینی پڑی جس کی وجہ

سے نصاب کا ذہنی معیار اور اس کی تہذیبی قدر بہت کم ہو گئی۔ یہی بات یونیورسٹی کی تعلیم پر صادق آتی ہے۔ صرف اتنا فرق تھا کہ یہاں مضامین میں زیادہ تنوع تھا اور انتخاب کا موقع بھی زیادہ تھا۔ سب سے بڑا نقصان غیر زبان میں پڑھنے پڑھانے سے یہ ہوا کہ استادوں اور شاگردوں کے ذہن کو لفظ اور معنی میں مطابقت پیدا کرنے کی عادت نہیں رہی اور وہ وضاحتِ خیال اور صحت ادا سے محروم ہو گئے۔ بے سمجھے ہوئے رٹنے کی عادت پہلے بھی کم نہ تھی اب بہت عام اور بہت پختہ ہو گئی۔ سائنس کی تعلیم میں جو لبرل تعلیم کے مقابلے میں بہت کنجوسی سے دی جاتی تھی یہ بنیادی خرابیاں اور بھی زیادہ محسوس ہوتی تھیں۔ فارمولا رٹنے والے توتوں کی حالت شعر پڑھنے والے توتوں سے بھی زیادہ ابتر تھی۔

اگر اس کے باوجود انگریزی تعلیم نے بہت سے قابل ہندوستانی پیدا کئے تو اس کا سہرا نظام تعلیم کے سر نہیں بلکہ یہ منفرد انگریز اور ہندوستانی استادوں کے حسنِ تعلیم اور شاگردوں کی غیر معمولی ذہانت اور اپج کا کمال ہے ورنہ انگریزی تعلیم پانے والوں کا عام ٹائپ ذہنی حیثیت سے اُن لوگوں سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھا جو قدیم مشرقی طرز کی تعلیم پاتے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ انگریزی خواں عالم انسانی اور عالم طبیعی کے متعلق تازہ تر اور صحیح تر معلومات رکھتے تھے۔ لیکن وہ بھی مشرقی مدارس کے طلبہ کی طرح اِس معلومات کو بغیر چبائے

نگلتے تھے اِس لیئے ہضم نہیں کر سکتے تھے۔ اُن کے قوائے ذہنی میں بھی صرف حافظے کی قوت کو اُبھرنے کا موقع ملتا تھا۔ غور و فکر، تنقید اور تحقیق کی قوتیں اور علم کے عملی استعمال یعنی اس سے مسائل زندگی کے حل میں کام لینے کا مادّہ دب کر رہ جاتا تھا۔ لیکن یہ فرق ضرور تھا کہ تعلیم کا جو مقصد عموماً انگریزی خوانوں کے سامنے تھا کہ کلرکوں اور ماتحت افسروں کی حیثیت سے انگریزوں کے نیچے کام کر سکیں، اس میں وہ کامیاب تھے۔ اِن کی تعلیم انھیں کاغذات کی نقل، واقعات کے اندراج، نقشوں کی ترتیب، احکام کی تعمیل، ہدایات کی پابندی غرض اِن سب مکانیکی اعمال کے لئے بہت اچھی طرح تیار کر دیتی تھی۔ جن میں قوت، حکم اور قوت ارادہ کی ضرورت نہیں پڑتی۔ بازار میں اِن کی مانگ تھی اور ملک کی معاشی حالت دیکھتے ہوئے اچھی خاصی قیمت پر بِک جاتے تھے۔ جن لوگوں کی سرکاری نوکری میں کھپت نہیں ہوتی تھی وہ زیادہ تر وکالت اور کم تر دوسرے آزاد پیشوں کی طرف رُخ کرتے تھے۔ ان میدانوں میں جہاں اعتمادِ نفس اور اُپج کی ضرورت تھی چند انے گِنے افراد کو چھوڑ کر باقی سب بڑی مشکل سے اپنے آپ کو گھسیٹتے تھے۔ جیسے جیسے تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد بڑھتی گئی اِن سب پیشوں خصوصاً وکالت میں مقابلہ سخت ہوتا گیا اور جو اِس مقابلہ میں ناکام رہے اِن کو بے روزگاری مُنہ پھیلائے نگلتی چلی گئی۔

یہ لوگ ہندوستان میں عہدِ جدید کے ہراول اور دساوری انگریزی تہذیب کے علم بردار تھے اور انھیں سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ اپنے ذہن کو مغرب کی نئی روشنی سے منور کر کے سارے ملک میں اُجالا پھیلائیں گے۔ اِس بات کا اندازہ کرنے سے پہلے کہ تہذیبی زندگی کے مختلف شعبوں میں اِن حضرات نے کیا سیکھا اور کیا سکھایا، ہمیں اُن دشواریوں کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے جو ان کی راہ میں حائل تھیں۔ ایک تو یہ کہ جو مقصد اِن کے اُستادوں نے اِن کے لیے متعین کیا تھا کہ اپنی قدیم تہذیب سے قطع تعلق کر کے ایک بدیسی تہذیب کے رنگ میں رنگ جائیں وہ قوموں کے طبعی ارتقا کے خلاف ہونے کی وجہ سے نہایت مشکل تھا، دوسرے یہ کہ جیسا ہم اوپر کہہ چکے ہیں خود اِن کے استادوں یعنی ہندوستان میں رہنے والے انگریزوں کو مغربی تہذیب کی اعلیٰ اقدار میں بہت کم حصّہ ملا تھا اور جو ملا تھا اُسے شاگردوں تک پہنچانے میں اِن کی سماجی علیحدگی حائل تھی، تیسرے یہ کہ تعلیم کے ناقص نظام نے شاگردوں میں جدّت اور اپج کا تو کیا ذکر ہے تقلید میں بھی تمیز اور سلیقے سے کام لینے کا مادّہ پیدا نہیں کیا تھا۔

اِن سب باتوں کے باوجود جس حد تک وہ مغربی تہذیب کا جز باٹنے میں کامیاب ہوئے وہ کم سے کم اِن کے جوشِ تقلید اور محنت کا ثبوت ضرور ہے۔ جہاں تک فکر و نظر کا تعلق ہے

تعلیم یافتہ ہندوستانیوں نے انگریزوں کے بنیادی افکار کا بالکل غلط تصور قائم کیا اور اسے دلیل راہ بنا کر گمراہی میں پڑ گئے۔ انگریزوں کو ہمیں مذہب سے بدظن اور زندگی کے مادّی اقدار کا قائل دیکھ کر وہ بزعمِ خود اِن کی تقلید میں مُلحد اور مادّہ پرست بن بیٹھے اور یہ نہ سمجھ سکے کہ انگریزوں کی ظاہری مادّیت حقیقت میں پیوریٹنزم کے شدید مذہبی اور اخلاقی ضابطے کی ایک نئی شکل ہے۔ اِسی طرح انگریزوں کے فلسفۂ انفرادیت کی تعبیر اُنھوں نے تہذیبِ نفس کے بجائے انانیت کے اور فلسفۂ افادیت کی تعبیر اقتصادی واقعیت پسندی کے بجائے زرپرستی کے رنگ میں کی۔ انگریزوں پر اگر مذہب عیسوی کا روحانی اثر باقی نہیں رہا تھا تو حُبّ ِ وطن اور حُبّ ِ قوم کے اخلاقی اثرات اور ایک حد تک فنونِ لطیفہ اور ادب وشعر کے جمالی اثرات ان کے نفس میں وسعت اور گہرائی پیدا کرتے تھے۔ مگر انگریزوں کے یہ اندھے مُقلّد صرف اپنے قدیم مذہب واخلاق ہی سے نہیں بلکہ اپنے آرٹ اور ادب سے بھی بیزار تھے اور قومی اور ملکی احساس سے بیگانہ۔

مغربی فنونِ لطیفہ سے ہندوستان کے تعلیم یافتہ تو کیا خود وہ لوگ بھی عموماً مس نہیں رکھتے تھے جو انگلستان جا کر تعلیم پاتے تھے۔ اِس لئے کہ یہ دولت اربابِ ذوق کی صحبت سے نصیب ہوتی ہے اور اُس سے یہ محروم تھے۔ ہندوستان میں

نوادرِ بابِ ذوق کا حلقہ تھا ہی نہیں، انگلستان میں تھا مگر اِن کی پہنچ سے باہر تھا۔ اب رہا انگریزی ادب، اِس کی چند اِنی گِنی کتابوں کے مطالعے میں اِن کو اپنی عمر کا ایک اچھا خاصا حِصّہ یعنی طالبِ علمی کا پورا زمانہ صرف کرنا پڑتا تھا، مگر تعلیم کے ختم کرنے کے بعد یہ کسی معقول ادبی کتاب کو اُٹھا کے بھی نہیں دیکھتے تھے۔ اِن کا مطالعہ عموماً معمولی درجے کے تفریحی ادب مثلاً رینالڈس، رائڈر ہیگرڈ، چارلس گاروِس، میری کوریلی ، بیرنس آرکنزی — کی تصانیف اور جاسوسی ناولوں تک محدود رہتا تھا۔ شاذ و نادر ہی کسی کو انگریزی ادبِ عالیہ خصوصاً انگریزی شاعری سے اتنا قلبی تعلق پیدا ہوتا تھا کہ اُس کے اندر ڈوب کر اپنے انفرادی وجود کو نوعِ انسانی کے رنج و راحت میں کھو دے۔ غرض عام طور پر تعلیم یافتہ ہندوستانی کا ذہن انگریزی فکر اور تخیّل کی سطح پر تیرتا رہا اور اِس سے محض خود غرضی، بے رنگ، بے رس، بے کیف خود پرستی کے سوا کچھ نہ حاصل کر سکا۔

ظاہر ہے کہ جب دِساوری انگریزی تہذیب کے حامل ہندوستانی انگریزوں کے ذہنی اور جمالی خزانے سے لطف اور فیض ہی نہ اُٹھا سکے تو وہ اِس میں تخلیقی اضافہ کیا کر سکتے تھے۔ علومِ صحیحہ کے میدان میں دیکھئے یا شعر و ادب کے یا فنونِ لطیفہ کے، اگر اِس دور میں کچھ کیا ہے تو اُن ہندوستانیوں

نے جن کے ذہن کی تربیت دراصل مشرقی تہذیب کے ماحول میں ہوئی تھی۔ انھوں نے اپنے فلسفے اور مذہب اپنے قانون اور رسم و رواج اپنی تاریخ اور آثارِ قدیمہ پر دلیسی زبانوں کے علاوہ انگریزی میں بھی کتابیں لکھیں۔ اپنی موسیقی، مصوری اور دوسرے فنونِ لطیفہ کو نئے حالات سے مطابقت دینے اور نئے سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ صرف انگریزی پڑھے مغرب زدہ حضرات کا، جو نئی تہذیب کے اصلی حامل تھے تحقیق میں یا تخلیق حسن میں کوئی حصہ نہ تھا۔ اُن کے قلم کی جولانی زیادہ تر اخباروں کے مضامین تک محدود تھی جن کے بہترین نمونے اینگلو انڈین اخباروں میں جگہ پانے کی عزت حاصل کرتے تھے۔ عموماً یہ مضامین اُن انگریزی اخباروں میں چھپتے تھے جو ہندوستانیوں کے زیرِ ادارت تھے۔ اُن کی لفاظی، پریشان خیالی، ژولیدہ بیانی، صرف و نحو اور محاورے کی غلطیوں کی وجہ سے انگریز اُن کی "بابو انگلش" کا مذاق اُڑاتے تھے۔ بابو جبر بی۔ اے اور بابو پیچی لال ایم۔ اے وغیرہ کے فرضی کردار اسی مقصد کے لئے تراشے گئے تھے۔

غرض دساوری انگریزی تہذیب کی ذہنی اور روحانی بنیاد بالکل کھوکھلی اور ناپائدار تھی پھر بھی اِس پر تمدن و معاشرت کی جو عمارت بنی تھی وہ دیکھنے میں خاصی شاندار

اور انگریزوں کی زندگی کے تصرِ رفیع سے بہت کچھ مشابہ معلوم ہوتی تھی
تعلیم یافتہ ہندوستانی انگریزی وضع کا لباس پہنتے تھے، آپس میں
انگریزی میں بات چیت کرتے تھے، نوکروں سے اور دوسرے
غیر انگریزی دانوں سے اپنے نزدیک ولایتی لہجہ میں دیسی
زبانوں کو توڑ مروڑ کر، بیچ بیچ میں "انگریزی" لفظ اور فقرے
ٹھونس کر بولتے تھے۔ جن کو مقدرت تھی وہ بنگلوں میں رہتے
تھے۔ اور اُنھیں انگریزی طرز سے سجاتے تھے، میز کرسی پر
چھری کانٹے سے "انگریزی" کھانا کھاتے تھے۔ انگریزوں کے
کلب کو دور سے حسرت سے دیکھتے ہوئے دیسی صاحب لوگ
اپنے کلب میں بلیرڈ، ٹینس، تاش کھیلتے تھے اور جو اِن میں زیادہ
آزاد تھے وہ یورپی شراب سے، اور اگر کوئی آزاد خیال خاتون
ساتھ ہے تو یورپی رقص سے شغل کرتے تھے۔ ادب، آداب
سبھاؤ اور برتاؤ میں بھی ۔ حضرات حتیٰ المقدور "انگلش ایٹکیٹ"
کی پیروی کرتے تھے۔

لیکن غور سے دیکھنے پر صاف نظر آتا تھا کہ ہر بات میں، ہر چیز
میں، انگریزی تہذیب کی ہندوستانی نقل اصل سے بہت دور
ہے، تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کی تقریری انگریزی بھی عموماً اُن
کی تحریری انگریزی سے کچھ کم مضحکہ خیز نہیں ہوتی تھی۔ تحریر میں
تو صرف زبان و بیان ہی کی غلطیاں تھیں بولنے میں تلفظ کی

غلطیاں اور ستم ڈھاتی تھیں۔ خصوصاً جب وہ دیسی آلاتِ نطق سے
انگریزی لہجہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے تو عجیب و غریب
آوازیں سُننے میں آتی تھیں۔ اُن کا "انگریزی" لباس اکثر بھڑک
دار کپڑے اور بھدّی وضع کا، ضرورت سے زیادہ ڈھیلا یا چُست
ہوتا تھا اور اُسے انگلستان کی پوشاک سے، جس کی خوشنما تراش،
اور آرام دہ موزونیت دنیا میں مشہور رہی ہے، کوئی نسبت نہ تھی۔
کپڑوں کے میل اور رنگوں کے تناسب، اُنھیں ڈھنگ سے
سے رکھنے اور سلیقے سے پہننے کا دیسی صاحب لوگوں کے ذہن
میں کوئی تصور نہ تھا۔ اِس معاملے میں اُن کا رہنما اکثر اُن کا بیرا
ہوتا تھا جسے انگلستان کے دیلے کا ایک مضحک خاکہ سمجھنا چاہیے۔
اِن کے بنگلے بارکوں کی وضع کے برآمدوں سے گھرے ہوئے
تاریک سے کمرے تھے۔ یہ طرز جسے ہندوستان کے محکمہ تعمیرات کے
معصوم ذہن نے آرٹ کی آلودگی سے پاک رہ کر محض آرام کے
خیال سے ایجاد کیا تھا پی۔ ڈبلیو۔ ڈی اسٹائل کہلاتا تھا، مگر
جتنی کامیابی اِسے حُسن و تناسب سے بچنے میں ہوئی اتنی راحت
و آرام پہنچانے میں نہیں ہو سکی۔ یہی بات کم و بیش ان مکانوں کے
فرنیچر پر صادق آتی تھی۔ صرف اِن کے کھانے کی نسبت یہ کہا
جا سکتا ہے کہ اُس میں انگریزی مذاق کے ساتھ ہندوستانی
مذاق کو سمو کر خاصا خوشگوار مزا پیدا کیا گیا تھا۔ اگرچہ انگریزوں

کے آداب طعام کی تقلید میں جو تکلف کرنا پڑتا تھا اُس سے سارا مزا کرکرا ہو جاتا تھا۔

جہاں تک آدابِ معاشرت کا تعلق ہے یہ دیسی صاحب لوگ اُٹھنے بیٹھنے، چلنے پھرنے، ملنے جُلنے میں بڑے اہتمام سے انگریزوں کی حرکات و سکنات کی ہو بہو نقل اُتارنے کی کوشش کرتے تھے۔ لیکن آداب مظہر ہیں انسان کی اندرونی سیرت کے۔ یہ حضرات انگریزوں کی سی طبیعت اور مزاج تو رکھتے نہیں تھے اِس لئے اُن کی نقالی کی کوششیں اگر کامیاب ہوئیں تو کلُ کے پُتلوں کی بے معنی جُنبشیں، اور ناکام رہیں تو بھانڈوں کی بے تُکی حرکتیں معلوم ہوتی تھیں۔ یہی نہیں بلکہ انگریزی آداب کی سطحی تقلید نے بعض صورتوں میں اُن کے اخلاق کو بگاڑ دیا۔ اُنھوں نے انگریزوں کی کم آمیزی اور رُکاوٹ سیکھی مگر وہ حجاب اور ضبط نہ سیکھ سکے جو اس کی تہ میں پوشیدہ تھا۔ اِس لئے نِرے اَکل کھُرے اور مغرور ہو کر رہ گئے۔ اُنھوں نے انگریزوں کی طرح اظہارِ خودی اور اعتمادِ نفس سے کام لینا چاہا مگر انگریزوں کا سا احساسِ تناسب نہ رکھنے کی وجہ سے اِن صفات نے تحکم اور خودنمائی کا رنگ اختیار کر لیا۔

یہ نقلی انگریزی تہذیب زیادہ تر مردوں تک محدود رہی۔ عورتیں اس سے بہت کم متاثر ہوئیں۔ لیکن جو ہوئیں اُنھیں

مردوں سے بھی زیادہ نقصان پہنچا۔ ہندوستانی عورت دورِ تنزل میں جہالت، بیماری، اور سماج کی بے جا قیود کی وجہ سے ایک اعصابی مزاج کی دبی دبائی مخلوق بن کر رہ گئی تھی۔ انگریزی تہذیب نے اُسے بغیر اُن تحفظ کی قوتوں کے جو انگریز عورتیں رکھتی ہیں گوشۂ عافیت سے باہر کھینچ کر زندگی کی مشکلوں اور تجربوں میں ڈال دیا، صرف اُس کا پردہ ہی نہیں توڑا بلکہ وہ فصل جو ایشیا میں مردوں اور عورتوں میں ہمیشہ رہا ہے دُور کر دیا۔ صرف اُسے گھر سے نکالنے پر اکتفا نہیں کی بلکہ کلب میں لے جا کر ناچنے کے لئے کھڑا کر دیا۔ اِس "آزادی" کے ناگوار نتائج کا ردِّ عمل اور زیادہ افسوس ناک تھا۔ مغرب زدہ عورتوں کی مثال نے عام طور پر ہندوستانیوں کو عورتوں کی تعلیم اور آزادی کی مصلحانہ اور ذمہ دارانہ تحریکوں سے بدظن کر دیا اور اُن کی ترقی میں رُکاوٹ ڈالی۔

تعلیم یافتہ جماعت سے انگریزوں کو یہ امید تھی کہ یہ نئی روشنی کے پھیلانے میں مبلغوں کا کام کرے گی۔ عوام کی تعلیم کو نظر انداز کر کے صرف اونچے اور متوسط طبقے کی تعلیم پر زور دینے کے حق میں یہ دلیل پیش کی گئی تھی کہ انگریزی تعلیم اور انگریزی تہذیب" اوپر سے مقطر ہو کر نیچے ٹپکے گی" لیکن اوپر والے نہ اتنا ظرف رکھتے تھے اور نہ اُنھیں نیچے والوں سے

اتنا تعلق خاطر اور ہمدردی تھی کہ اِن غریبوں کو اپنے رشحاتِ فیض سے سیراب کرتے۔ نئی روشنی کے مشعل بردار انگریزی تعلیم یافتہ نہ صرف اَن پڑھ عوام سے، بلکہ اُن لوگوں سے بھی بالکل کٹ گئے تھے جنھوں نے پُرانی تعلیم پائی تھی اور پُرانی ڈگر پر چلتے تھے۔ وہ "غیروں میں بیگانہ ہو کر" رہتے تھے اور اس پر فخر کرتے تھے۔ مشرق و مغرب کے درمیان جو برزخ اُنھوں نے بنایا تھا اِس میں وہ وطنی احساس، اور قومی درد کے خرخشوں سے آزاد تھے۔ بس ایک ہی خلش اُن کے دل میں تھی اور وہ یہ تھی کہ انگریزی سوسائٹی کی جنت کے دروازے اُن پر بند تھے۔ غرض اِن حضرات نے انگریزی تعلیم اور تہذیب کو عوام تک پہنچانے کی ذمہ داری پورا کرنا تو ایک طرف اُسے محسوس تک نہیں کیا۔ یہ ہمہ تن حاکم قوم کی خوشنودی اور قربت حاصل کرنے میں مصروف رہے۔ اپنی قوم کی خدمت اور اصلاح کا کام اُنھوں نے اوروں پر چھوڑ دیا جو تہذیب کی دوسری راہوں پر چل رہے تھے۔

ہم نے جو اس زمانے کو دِساوری انگریزی تہذیب کے تسلط کا دور قرار دیا وہ صرف اس لحاظ سے کہ اس نے عہدِ مغلیہ کی ہندوستانی تہذیب کو ایک طرف ڈھکیل دیا تھا اور اس کے

بجائے ملک کی سب سے ممتاز، مؤقر اور مشترک تہذیب بن بیٹھی تھی۔ ورنہ تعداد کے لحاظ سے دیکھئے تو اس کا دائرہ بہت محدود تھا۔ انگریزی تہذیب کے حامل عموماً وہ لوگ تھے جنھیں انگریزوں کی سرپرستی نے ابھار کر معاشرتی امتیاز بخشا تھا اور جن کے اغراض سراسر انگریزی حکومت سے وابستہ تھے، یعنی زیادہ تر ہندوستانی عیسائی، سول سروس اور دوسرے اونچے درجے کے سرکاری ملازمین اور اس سے کم بڑے زمیندار اور تاجر۔ قانون پیشہ لوگوں میں مجموعی حیثیت سے بیرسٹر جو انگلستان کے تعلیم یافتہ تھے انگریزی تہذیب کی پیروی میں سب سے پیش پیش تھے لیکن ہندوستان کے تعلیم پائے ہوئے وکیلوں میں یہ رنگ زیادہ گہرا نہ تھا۔ جن لوگوں کو حکومت سے براہِ راست واسطہ نہ تھا یعنی اوسط طبقے اور نچلے اوسط طبقے کے اکثر خاندان وہ انگریزی تہذیب سے مقابلتاً کم متاثر اور بعض بالکل غیر متاثر تھے۔

وہ جماعت جو انگریزی تہذیب کے دائرۂ اثر سے بالکل باہر رہی قدیم طرز کی مذہبی تعلیم پانے والی جماعت تھی۔ یہ گروہ، خصوصاً مسلمانوں میں، ایک عرصے تک تو سرے سے نئی تعلیم ہی سے بدظن رہا مگر آگے چل کر اس نے انگریزی زبان اور جدید علوم کی تعلیم کو جائز قرار دے دیا البتہ مغرب کے معاشرتی اور تہذیبی اثرات کو مذہب کے لئے خطرناک سمجھ کر

ان کی بڑی شدت سے مخالفت کی۔ یہ دساوری انگریزی تہذیب کے مقبولِ عام نہ ہونے کی ایک بڑی وجہ تھی۔ حقیقت میں مذہبی طبقہ سلطنتِ مغلیہ کے زمانے میں ہندوستانی تہذیب کے بننے سے بھی خوش نہ تھا۔ اس کا یہ خیال تھا کہ جس تہذیب کی تعمیر مذہب کی بنا پر نہ ہوئی ہو وہ ناقص اور ناپائدار ہوگی۔ اِس سیاسی انقلاب کے بعد جس نے انگریزی حکومت اور انگریزی تہذیب کو ہندوستان پر مسلط کردیا، یہ طبقہ بظاہر دب کر رہ گیا لیکن اندر ہی اندر عوام کی بے چینی سے فائدہ اُٹھا کر جو بدیسی اقتدار کے خلاف پیدا ہوگئی تھی، اپنے اثر کو بڑھانے لگا اور نہ صرف عہدِ جدید کی انگریزی تہذیب بلکہ عہدِ وسطیٰ کی ہندوستانی تہذیب کو بھی اخلاقی اور روحانی حیثیت سے کم قدر سمجھ کر عہدِ قدیم کی مذہبی تہذیب کو دوبارہ زندہ کرنے لگا۔ اِس کوشش نے آگے چل کر جو صورتیں اختیار کیں اور جس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں میں تہذیبی اور سیاسی تفریق کا باعث ہوئی اس کا ذکر ہم آئندہ باب میں کریں گے یہاں تو ہمیں صرف انگریزی تہذیب اور دوسری تہذیبوں کے تعلقات سے بحث کرنی ہے۔ مختلف صوبوں کی مقامی تہذیبوں میں انگریزی تہذیب کے سابقے سے جو تبدیلیاں اور ترقیاں ہوئیں ان کا ذکر ہمارے موضوعِ بحث سے خارج ہے۔ البتہ ہندوستانی

تہذیب پر نئے حالات نے جو اثر ڈالا اس کا جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ سلطنتِ مغلیہ کے عہدِ زوال میں ہندوستانی تہذیب ذہنی اور اخلاقی حیثیت سے انحطاط میں مبتلا ہو جانے کے باوجود، ملک میں برابر پھیلتی رہی اور اس کی عام مقبولیت میں کوئی کمی نہیں ہوئی بلکہ اور اضافہ ہوا۔ لیکن نئے دور میں جو ۱۸۵۷ء کے بعد شروع ہوا ایک طرف انگریزی تہذیب کے تسلط نے دوسری طرف صوبہ واری تہذیبوں کے فروغ نے اور تیسری طرف قدیم مذہبی تحریک کو نئے سرے سے زندہ کرنے کی تحریک نے اس کے دائرۂ اثر کو بہت محدود کر دیا۔ پھر بھی شمالی ہند اور وسطی ہند کے بہت بڑے حصے اور باقی ملک کے بعض گوشوں خصوصاً ہندوستانی ریاستوں کے سایۂ عاطفت میں، انگریزی تہذیب اور مقامی تہذیبوں کے پہلو بہ پہلو، ہندوستانی تہذیب بھی موجود رہی۔ اگرچہ اسے اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق بنانے کے لئے اپنی شکل اور طبیعت کو بہت کچھ بدلنا پڑا۔

نمایاں تبدیلی ہندوستانی تہذیب میں یہ ہوئی کہ اس کی زبان فارسی کے بجائے اُردو ہو گئی۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ اٹھارھویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع میں اُردو نے

تاریخی قوتوں کی مدد سے فارسی کی حریف بن چکی تھی۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کے بعد اس تنگ میدان میں جو انگریزی تہذیب کی بڑھتی ہوئی قوت نے ہندوستانی تہذیب کے لئے چھوڑا تھا، اُردو نے فارسی کو کامل شکست دے کر اس کی جگہ لے لی۔ لیکن یہ کامیابی اردو کو تب ہی نصیب ہوئی جب اُس نے آخری مغل عہد کے تکلف اور تصنع کی قیود سے آزاد ہو کر عہد جدید کی سادگی اور بے تکلفی اختیار کی اور دور از کار خیال آرائی اور دقت آفرینی کو خیرباد کہہ کر حقیقت نگاری سے کام لینا سیکھا۔ اس طرز کا آغاز تو نصف صدی پہلے فورٹ ولیم کالج کی تالیفات، قرآن مجید کے اُردو ترجموں اور وہابی تحریک کے رسالوں کے ذریعہ ہو چکا تھا لیکن اس کی تکمیل اب غالب کے اُردو مکتوبات، سرسید اور ان کے ساتھیوں کی نثر اور آزاد و حالی کی نظم کی بدولت ہوئی۔

ادب میں طرزِ ادا کی تبدیلی، اگر وہ خلوص پر مبنی ہو، در اصل وضع نفسی اور فلسفۂ حیات کی تبدیلی کا آئینہ ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ اُردو اور ہندوستان کی دوسری زبانوں کا حقیقت نگاری کی طرف رجحان در اصل عکس تھا ایک ذہنی انقلاب کا جس نے ہندوستانیوں کی توجہ کا مرکز موضوع کے بجائے معروض کو، تصور کے بجائے مشاہدے کو بنا دیا تھا یعنی اُسے عہدِ وسطیٰ سے عہدِ جدید میں پہنچا دیا تھا۔ اُردو میں ڈراما اور ناول کا آغاز

بھی اسی بات پر دلالت کرتا ہے۔ اگرچہ ابتدائی ڈراما اور ناول دونوں چیزیں فنی حیثیت سے ناقص تھیں لیکن ان سے اتنا ضرور ظاہر ہوتا تھا کہ سیاسی اور معاشی حالات کے ساتھ ساتھ ہمارا تصورِ زندگی اور نظریۂ ادب بھی بدل رہا ہے۔ زندگی کو داخلی اور خارجی حقیقت کا مُرکب سمجھنا اور ادب کو اس کا ترجمان بنانا، انسان کی تصویر اجتماعی اور طبیعی ماحول کے پسِ منظر میں کھینچنا۔ اور اس میں سادگی کے مُوقلم سے اصلیت کا رنگ بھرنا، قدیم کلاسیکی ادب کی وہ خصوصیات تھیں جنھیں ہندوستان کا ادب عہدِ وسطیٰ میں خصوصًا اس کے آخری حصے میں بالکل بھُول چکا تھا۔ ان خصوصیات کا اردو ادب میں نئے سرے سے اُبھرنا، ظہور تھا عہدِ جدید کی ادبی روح کا جو اور باتوں میں سنسکرت فارسی اور عربی کے کلاسیکی ادب کی روح سے مشابہ تھی، مگر اس بات میں مختلف تھی کہ اس میں بھولے پن کی جگہ سیانے پن کا بچپن کی فطری بے ساختگی کی جگہ کہولت کی ساختہ بے تکلفی کا رنگ غالب تھا۔

یہ بڑی دلچسپ بات ہے کہ اردو ادب میں عہدِ جدید کے نقیب وہ لوگ تھے جن کی تعلیم قدیم طرز پر ہوئی تھی اور جو انگریزی زبان سے یا تو بالکل ناواقف تھے یا بہت تھوڑی واقفیت رکھتے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مغربی ادب کے مقامی

رنگ کی تقلید سے محفوظ رہے اور اُنھوں نے اس سے صرف ایک چیز لی یعنی جدیدیت کا عنصر جو عالمگیر بننے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ سرسید اور ان کے حلقے کے مصنفین اور آزاد، شرر، سرشار سجاد حسین نے اپنی تحریروں میں ہندوستانیت کے پیکر کو قائم رکھنے کے باوجود عہدِ جدید کی حقیقی روح کو جذب کر لیا۔ لیکن جب قلم ان لوگوں کے ہاتھ میں آیا جن کی ساری تعلیم انگریزی مدارس میں ہوئی تھی تو معاملہ اُلٹا ہو گیا یعنی اُردو ادب یا کم سے کم اُردو نثر پر اوپر سے مغربی ادب کا رنگ چڑھ گیا لیکن سطح کے نیچے متاخر عہدِ مغلیہ کی کھوکھلی روحانیت بدستور موجود رہی۔ بیسویں صدی کے شروع کے اُردو ادب میں پریم چند جیسے نثر نگاروں اور اقبال اور صفی جیسے شاعروں کو چھوڑ کر دیکھئے تو نظم و نثر پر خالص تغزل کا رنگ چھایا ہوا نظر آتا ہے۔

جہاں تک نظم کا تعلق ہے غزل پھر بھی اس عہد کی زندگی کی بے بسی، بے ربطی اور سیماب وشی کی سچی تصویر ہونے کی حیثیت سے اصلیت کی شان رکھتی تھی اور اس کے علاوہ زبان و بیان کی خوبیوں سے آراستہ تھی۔ لیکن نثر کی غزل میں جو ادبِ لطیف کے نام سے مشہور ہوئی سطحیت کے علاوہ، انگریزی کی اندھا دُھند نقل کرنے کی وجہ سے، لفظی اور معنوی تصنع اتنا زیادہ تھا کہ نہ اس میں زندگی کی حرارت باقی رہی اور نہ

فن کاری کی لطافت۔

یہ تنزل پذیر رومانیت بھیس بدلنے میں اس قدر کمال رکھتی ہے کہ آج کل کی ترقی پسند محفل میں بھی، جو خاص طور پر ادب لطیف کی مخالفت میں آراستہ کی گئی ہے، رمزیت، اشاریت اور تحلیل نفسی کے چہرے لگا کر داخل ہو گئی ہے۔ رومانیت کی بے چینی اور تڑپ سے جس طرح جدید ہندوستان کے دو سب سے بڑے شاعروں ٹیگور اور اقبال نے تعمیری تخلیقی اور تجدیدی قوت کا کام لیا وہ انھیں کا حصّہ تھا۔ نئے ادیبوں کو جو زندگی میں اصلاح یا تجدید نہیں بلکہ انقلاب چاہتے ہیں اس کی ضرورت ہے کہ وہ شعر و ادب کے سازوں کو بدلنے سے کہیں زیادہ اپنے سازِ زندگی کی لے کو بدلنے اور رومانی دھن کو چھوڑ کر کلاسیکی دُھن اختیار کرنے کی کوشش کریں۔

بہرحال اردو زبان کی بدولت ہندوستانی تہذیب کو ایسی زمین مل گئی جس پر قدم جما کر وہ ملک کو دساوری انگریزی تہذیب کے کامل تسلط سے بچانے کی آخری کوشش کرتی رہی۔ اس نے انگریزی تہذیب سے بہت کچھ لیا لیکن غلامانہ تقلید کے ذریعے نہیں بلکہ آزادانہ انتخاب کے ذریعے۔ یعنی صرف ان چیزوں کو اخذ کیا جو اس کی طبیعت اور مذاق کے ساتھ کھپ سکتی تھیں۔ ہندوستانی تہذیب کے حامل ہندوؤں اور

مسلمانوں نے انگریزی زبان اور جدید علوم کی تحصیل نہ صرف ضرورت کے جبر سے بلکہ دلی شوق سے شروع کی۔ لیکن اپنے ذوقِ ادب کی تربیت اور اظہارِ خیال کا ذریعہ اُردو کو بنایا۔ اُنھوں نے اپنے احساسِ جمال کی تہذیب کا کام خود اپنے ادب کے سرمایہ سے لیا اور اس میدان میں مغربی اثرات صرف اُسی حد تک قبول کئے جہاں تک وہ ہندوستانی فنونِ لطیفہ کو نئی زندگی بخشنے کے لئے ضروری تھے۔ جیسے فنِ تعمیر میں کفایتِ مکانی کا اصول خصوصاً خطوطِ مستقیم کا زیادہ استعمال اور حفظانِ صحت کے جدید نظریوں کا لحاظ۔ موسیقی میں روانی کے ساتھ ہم آہنگی کا میل۔ مصوری میں پرسپکٹو اور تناسب پر زور۔ اِس کے علاوہ گھر کے ساز و سامان، روزمرہ کے برتنے کی بے شمار چیزوں وضع لباس اور ایک حد تک غذا میں بھی ہندوستانی تہذیب نے مغرب کے اثر سے بہت سی تبدیلیاں کیں جو مجموعی طور پر مفید اور صحت بخش تھیں۔ اور جن سے زندگی کے حسن و لطافت میں نہ سہی مگر ضبط و نظم مستعدی اور کارکردگی میں ضرور اضافہ ہوا۔ البتہ ان تبدیلیوں سے دو بہت بڑے نقصان پہنچے۔ ایک یہ کہ مفلس ہندوستانی خوش حال انگریز کے معیارِ زندگی کو اختیار کر کے مالی مشکلات میں مبتلا ہوگئے اور دوسرا یہ کہ نئے فیشن کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے یورپ کے ملکوں اور انگلستان سے اشیاء

برآمد روز بروز بڑھنے لگی اور ملک کی دولت کھچ کر باہر جانے لگی۔

مختصر یہ کہ گو ہندوستانی تہذیب حکومت کی سرپرستی سے محروم اور اونچے طبقوں کی نظر میں حقیر ہو گئی تھی اور اس کے لئے ترقی اور توسیع کی راہیں بند ہو گئی تھیں پھر بھی اس کے اندر اتنی قوتِ حیات موجود تھی کہ اس نے اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق بنا لیا اور اچھے خاصے بڑے حلقے میں مقبول رہی۔ مگر یکایک زمانے نے ایسا پلٹا کھایا کہ خود اس کے اندر سے انتشار کی قوتیں اُبھر آئیں اور ایسا نظر آنے لگا کہ وہ کئی ٹکڑوں میں تقسیم ہو کر مشترک تہذیب کی حیثیت سے فنا ہو جائے گی۔

پندرھواں باب

انگریزی تہذیب کے خلاف ردِّعمل

سیاسی اور تہذیبی تفریق

(۱)

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی تہذیب زیادہ سے زیادہ یہ چاہتی تھی کہ انگریزی تہذیب میں بالکل جذب نہ ہو جائے بلکہ کسی حد تک اپنے جداگانہ وجود کو قائم رکھے۔ یہ بات عموماً نئے تعلیم یافتہ طبقے کے خواب و خیال میں بھی نہیں آ سکتی تھی کہ انگریزی تہذیب کے بڑھتے ہوئے اقتدار کو روکے اور اپنی شکست خوردہ تہذیب کو دوبارہ قومی تہذیب کے درجے تک پہنچانے کی کوشش کرے۔ مغربی اثرات کی مخالفت دراصل مذہبی طبقوں تک محدود تھی جن کا اثر عوام پر تو بہت تھا مگر اونچے اور متوسط طبقوں پر کم ہو گیا تھا اور روز بروز کم ہوتا جاتا تھا۔ پہلی جنگِ عظیم کے بعد کچھ ایسے حالات پیش آئے کہ تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کے ذہن میں دفعتاً انقلاب ہو گیا۔ سیاسی محکومیت کے شدید احساس کے ساتھ ان کے دل میں اپنی ذہنی محکومیت کا

احساس پیدا ہوا اور کامل سیاسی آزادی کی خواہش کے پہلو بہ پہلو تہذیبی آزادی کی خواہش جاگ اٹھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تعلیم یافتہ طبقہ جسے اب تک مذہبی طبقوں سے اور عوام سے وحشت تھی اب ان دونوں کی طرف متوجہ ہوا تاکہ بدیسی تہذیب کی مخالفت میں ان کا ساتھ دے اور بدیسی حکومت کی مخالفت میں انھیں اپنے ساتھ لے۔ چند سال تک نئی روشنی اور پرانی روشنی کے ہندو اور مسلمانوں کی سیاسی اور مذہبی تحریکیں اس طرح گھل مل کر ملک کی آزادی کے لئے کام کرتی رہیں کہ معلوم ہوتا تھا ہندوستانی روح کے اندر سے متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کا چشمہ نئے سرے سے جوش و خروش کے ساتھ ابلنے لگا ہے لیکن حقیقت میں یہ کوئی یک رنگ چشمہ نہ تھا بلکہ مختلف رنگوں کے سوتے تھے جو اتفاق سے یکجا ہو کر تھوڑی دور تک ساتھ بہتے رہے اور پھر الگ الگ ہو گئے۔

قومی سیاسی تحریک کے متفرق عناصر میں ربط کا رشتہ محض آزادی کا منفی تصور تھا یعنی برطانوی سامراج کی محکومیت سے آزادی۔ اجتماعی سیاسی عمل نے جو پہلی بار کل ہند پیمانے پر شروع ہوا تھا لوگوں کے دل و دماغ پر اس طرح تسلط کر رکھا تھا کہ کسی کو یہ سوچنے کی فرصت نہ تھی کہ مختلف جماعتوں میں جو اس وقت عارضی طور پر مل گئی ہیں سیاسی بیداری کے مدارج اور سیاسی

نصب العین کے لحاظ سے کسی قدر فرق ہے۔ اب رہا تہذیب کا مسئلہ تو اس کی سیاسی بحران کے زمانے میں کوئی اہمیت ہی نہیں سمجھی جاتی تھی۔ چنانچہ جب سیاسی جدوجہد کا دریا چڑھ کر اُترا تو سیاست کے علاوہ تہذیب کے دھارے بھی جداگانہ شاخوں میں بہنے لگے اور مشترک ہندوستانی تہذیب کی کشتی اس طرح بھنور میں پڑگئی کہ معلوم ہوتا تھا کوئی دم میں ٹوٹ کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے گی اور تختوں کو یہ مختلف سمتوں میں بہنے والے دھارے اپنے ساتھ بہالے جائیں گے۔ ہم اس باب میں ہندوستانیوں کی اس تحریک پر جس نے سیاسی اور تہذیبی آزادی کا بیڑا اُٹھایا اور ہندوؤں اور مسلمانوں کی اُن مذہبی تحریکوں پر جنھوں نے عارضی طور پر اس کا ساتھ دیا ایک سرسری نظر ڈال کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کس طرح ان سب قوتوں کی یک جہتی نے کچھ دن تک دنیا کو ہندوستان کی قومی وحدت کا ایک شاندار منظر دکھایا اور پھر کس طرح تفریق اور انتشار کا وہ بظاہر تاریک اور مایوس کن دور شروع ہوا جس سے ہم آج گزر رہے ہیں۔

جنگِ عظیم کے بعد ہندوستان کی سب سے اہم سیاسی جماعت انڈین نیشنل کانگریس میں ایسی کایا پلٹ ہوئی کہ وہ اعلیٰ طبقے کی ڈبیٹنگ سوسائٹی کے بجائے نچلے متوسط طبقے کی سیاسی انجمن

بن گئی جس نے عوام کو اپنے ساتھ لے کر آزادی کی عملی جد وجہد شروع کر دی۔ اس تبدیلی کے محرک صرف سیاسی ہی نہیں بلکہ معاشی بھی تھے جو عموماً زیادہ قوی ہوتے ہیں اور لوگوں کو زیادہ متاثر کرتے ہیں۔ سیاسی محرک کا تو اوپر ذکر آچکا ہے کہ برطانوی حکومت کے ۱۹۱۷ء کے اعلان کے بعد سیاسی مذاق کے ہندوستانیوں نے اپنے دل میں بڑی بڑی امیدیں باندھ رکھی تھیں اور ۱۹۱۹ء کے رفارم ایکٹ سے ان کو اس قدر مایوسی ہوئی اور اس قدر طیش آیا کہ وہ آئینی ایجی ٹیشن سے زیادہ موثر قدم اٹھانے پر تیار ہو گئے معاشی محرک یہ تھا کہ جنگ میں کاروبار کی گرم بازاری کے بعد جو کساد بازاری کا دور آیا اس نے پہلی بار مغربی سرمایہ داری نظام کے چہرے سے نقاب اٹھا کر ہندوستانیوں کو اس کی مکروہ شکل دکھائی اور انھیں اس حکومت سے بیزار کر دیا جس کی بدولت ہندوستان سرمایہ داری کے آہنی پنجہ میں گرفتار ہو گیا تھا۔

یوں تو کساد بازاری نے قریب قریب سب ہی طبقوں کو متاثر کیا مگر نچلے متوسط طبقے اور مزدور بے روزگاری سے اور کسان زراعتی پیداوار کا بھاؤ گر جانے سے بہت خستہ حال ہو گئے جنگ کے دوران میں زیادہ تر برطانوی سرمایے کے ذریعے سے ہندوستان میں بہت سے کارخانے کھل گئے تھے اور جدید صنعت و حرفت کا نظام پورے ساز و سامان کے ساتھ آپہنچا تھا محنت کا

استحصال انتہا کو پہنچ چکا تھا مگر اس کے مقابلے میں مزدوروں کی تنظیم اور ان کے تحفظ کے لئے قانون بنانے کا کام ابھی ابتدائی منزل میں تھا جنگ کے ختم ہونے کے بعد جب بے شمار مزدور کام سے الگ ہو کر فاقے کرنے لگے تو اس کا کوئی تدارک نہیں ہو سکا اسی طرح نچلے متوسط طبقے کے لوگ سرکاری دفتروں اور کارخانوں وغیرہ سے تخفیف ہو کر مارے مارے پھر رہے تھے اور تعلیم یافتہ بے روزگاروں کا ایک لشکر اکھٹا ہو گیا تھا۔ اب رہے کسان تو ان کی حالت اور بھی ابتر تھی اس لئے کہ ان کی بربادی کے لئے تین قوتیں کام کر رہی تھیں۔ ایک تو بیرونی مقابلہ دوسرے زمیندار تیسرے مہاجن اور پھر کہیں کہیں قدرت کا زبردست ہاتھ بھی ایک آدھ وار کر دیتا تھا اس کے علاوہ چونکہ وہ زمانے کے حالات سے مزدوروں سے بھی زیادہ ناواقف تھے اور تمدن کے مرکزوں سے اور دیہات میں رہتے تھے اس لئے اُن کے حالِ زار کی اصلاح میں قانون سازی سے مدد لینے کا خود ان کو یا دوسروں کو خیال تک نہ آتا تھا۔

ہندوستانی عوام جہاں صدیوں سے اس کے عادی ہیں کہ بے چون و چرا حکومتِ وقت کے آگے سر جھکا دیں وہاں یہ بھی ہے کہ وہ ہر ارضی و سماوی آفت کا ذمہ دار حکومت کو سمجھتے ہیں۔ جنگ کے بعد مزدوروں اور کسانوں پر جو تباہی آئی در اصل اس کا الزام

حکومت پر صرف بالواسطہ عائد ہوتا تھا لیکن عوام کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہو جانا مشکل نہ تھا کہ سارا قصور حکومت ہی کا ہے۔ چنانچہ شہروں میں نچلے متوسط طبقوں اور مزدوروں کی اور دیہات میں کسانوں کی معاشی بے چینی نے بہت جلد سیاسی بے چینی کی شکل اختیار کر لی۔ متوسط طبقے کی سیاسی تحریک یعنی نیشنل کانگریس اس صورتِ حال سے فائدہ اُٹھانے کے لئے عوام کی طرف جھکنے لگی اور عوام اس کی طرف کھنچنے لگے۔

اِس کے علاوہ مسلمانوں اور ہندوؤں کی مذہبی اور تہذیبی تحریکیں بھی جن کا ذکر ہم آگے چل کر کسی قدر تفصیل سے کریں گے ہندوستان کی عام فضا سے متاثر ہو کر تحریکِ آزادی میں عملی حصہ لینے کے لئے تیار ہو گئیں۔ ان میں مغربی تہذیب کی مخالفت کے ساتھ ساتھ برطانوی حکومت کی مخالفت بھی ابتدا سے موجود تھی مگر ایک مدت سے اُسے عملی شکل اختیار کرنے کا موقع نہیں ملا تھا۔ اس لئے کہ ان تحریکوں کو چلانے والے خود زمانے کے رنگ سے ناواقف ہونے کی وجہ سے کچھ نہیں کر سکتے تھے اور انگریزی تعلیم یافتہ ان کا ساتھ نہیں دیتے تھے۔ اب جب کہ انگریزی داں طبقے میں برطانیہ کی مخالفت کے جذبات بھڑک اُٹھے تو اس کا امکان پیدا ہو گیا کہ وہ مذہبی طبقے کے ساتھ جس کا عوام میں بڑا زبردست اثر تھا، مل کر کام کرے۔

ان مختلف قوتوں کو ایک جگہ جمع کرنے کے لئے ایک ایسے لیڈر کی ضرورت تھی جو عوام کی ضرورتوں سے بھی آشنا ہو اور خواص کے حوصلوں کو بھی سمجھتا ہو۔ سیاست اور معیشت کی قدر و قیمت سے بھی واقف ہو اور مذہب و اخلاق کی اہمیت کو بھی جانتا ہو، جسے ہندوؤں کی صلاح کی بھی فکر ہو اور مسلمانوں کی فلاح کا بھی خیال ہو، جس کے دل میں سارے ملک کی محبت ہو، ساری قوم کا درد ہو۔ خوش قسمتی سے عین اس زمانے میں مہاتما گاندھی جن میں یہ صفات بڑی حد تک موجود تھیں ہندوستان کے سیاسی مطلع پر طلوع ہوئے اور اس کی عمومی زندگی پر چھا گئے۔ انھیں کا کام تھا کہ انھوں نے سب حریت پسند عناصر کو جن میں طرح طرح کے باہمی اختلافات موجود تھے، لاکر کانگریس میں جمع کر دیا اور ان میں ایک حد تک احساس و خیال کی وحدت پیدا کر دی جو قومیت کی جان ہے۔

اس وحدت کا پہلا منظر ۱۹۱۹ء میں قوانین رولٹ کے خلاف ایجی ٹیشن میں دیکھنے میں آیا۔ ان قوانین کا منشا یہ تھا کہ جنگ کے ختم ہونے کے بعد بھی حکومت کے سیاسی احتساب میں کوئی کمی نہ ہو بلکہ اس کو تحریکِ آزادی کا گلا گھونٹنے کے لئے اور زیادہ اختیارات مل جائیں۔ ان قوانین سے سارے ہندوستان کے سیاسی حلقوں میں ایک ہل چل مچ گئی۔ حکومت کی طرف سے اس قسم کی سختی اور اس پر لوگوں کی بے چینی کوئی نئی بات نہ تھی کہ گاندھی جی کی

رہنمائی میں بے چینی کا یہ جوش ایک کمزور طبیعت کے قہر درویش کے بجائے ایک قومی ارادے کا طیشِ برحق بن گیا، جس میں ضبط و نظم کی بدولت زبردست قوتِ عمل پیدا ہو گئی۔ گاندھی جی نے اپنے اہنسا کے فلسفے کے مطابق جس کا ذکر آگے آئے گا حکومت کی ناانصافی کے خلاف احتجاج کرنے کے لئے سول نافرمانی کا ایک خاص پروگرام بنایا اور اُسے عمل میں لانے کے لئے "ستیہ گرہ سبھا" قائم کی۔

تجویز یہ تھی کہ اس انجمن کے زیرِ اہتمام ۶ر اپریل کو سارے ملک کے شہروں اور گاؤوں میں ستیہ گرہ کا دن منایا جائے دکانیں بند رہیں لوگ برت رکھیں، پُرامن جلوس نکالیں اور جلسے کرکے قوانین رولٹ کے خلاف احتجاج کے رزولیوشن پاس کریں۔ اِس کے بعد ان کے منظم دستے بعض منتخب قوانین کی خلاف ورزی کرکے اپنے آپ کو گرفتار کرائیں۔ حکومت نے اس پُرامن تحریک کے خلاف وہی طرزِ عمل اختیار کیا جو دوسرے ملکوں میں مسلح بغاوت کو دبانے کے لئے کیا جاتا ہے۔ پہلے دلی میں جہاں ستیہ گرہ کا دن ایک ہفتہ پہلے تیس مارچ کو منایا گیا تھا، پھر امرتسر میں ۶ر اپریل کو نہتے مجمع پر گولی چلائی گئی۔ امرتسر میں مجمع نے مشتعل ہو کر کئی بے گناہ انگریزوں کو ان کے دفتر میں قتل کر دیا اور بنکوں کی عمارتوں میں آگ لگا دی۔ بس پھر تو پنجاب پر انگریزی حکومت کا قہر و غضب ٹوٹ پڑا۔ دس اپریل کو امرتسر کے جلیانوالہ باغ میں

جنرل ڈائر کے حکم سے فوج نے ایک پُرامن جلسے کو ہر طرف سے گھیر کر اس پر مشین گنوں سے باقاعدہ گولہ باری کی جس سے ہزارہا آدمی مقتول و مجروح ہوئے۔ اس کے بعد پنجاب میں مارشل لا کے نام سے تخویف اور دہشت انگیزی کی حکومت شروع ہوئی جس نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے بدترین عہد کی یاد تازہ کر دی۔ امرتسر کے قتل عام اور مارشل لا کی سختی اور ذلت سے سارے ملک میں غم و غصہ کی ایک لہر دوڑ گئی۔ ہندوؤں مسلمانوں اور سکھوں کا وہ خون جو جلیانوالہ باغ میں بہا تھا سب فرقوں کے درمیان ربط و اتحاد کا رشتہ بن گیا اور اس نے ان سب کو گاندھی جی کی قیادت میں نیشنل کانگریس کے پلیٹ فارم پر جمع کر دیا۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے وہ ان دنوں انگریزوں سے اس وجہ سے اور زیادہ بیزار تھے کہ حکومتِ برطانیہ ترکی سلطنت کے ٹکڑے کرنے کے بعد ان سب ٹکڑوں کو اور دوسری اسلامی ریاستوں کو اپنی بساطِ سیاست کے مہروں کی طرح استعمال کر رہی تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ رفتہ رفتہ کل عالمِ اسلام پر اپنا تسلط قائم کر لے گی۔ ہندوستانی مسلمانوں میں اتحادِ اسلامی کے تصور کا جسے اور ملکوں کے مسلمان قریب قریب بھول چکے تھے اب تک بہت زور تھا۔ ان کو یہ امید تھی کہ ترکی خلافت مسلمانانِ عالم کے تہذیبی اور سیاسی اتحاد کے لئے مرکز کا کام دے سکتی ہے۔ جنگ کے

بعد ترکی کے کمزور ہو جانے سے ان کی امید کے پورا ہونے کا امکان بہت کم ہو گیا تھا بلکہ اب تو یہ اندیشہ تھا کہ برطانیہ ترکوں کی رہی سہی طاقت کو کچل کر اس امید کو ہمیشہ کے لئے خاک میں ملا دے گا اسی اندیشے کی بنا پر ایک نیم مذہبی انجمن خلافت کمیٹی کے نام سے قائم کی گئی تاکہ سیاسی ایجی ٹیشن کے دباؤ سے حکومتِ برطانیہ کو ترکی خلافت پر ہاتھ ڈالنے سے روکے۔ خلافت کمیٹی کے پلیٹ فارم پر انگریزی داں طبقہ اور مذہبی طبقہ آ کر مل گیا اور انگریزی حکومت کی مخالفت کے مشترک مقصد نے خلافت کمیٹی کو کانگریس کے ساتھ مکمل اتحادِ عمل پر آمادہ کر دیا اور اس نے گاندھی جی کے عدم تعاون کے پروگرام کو کانگریس سے پہلے منظور کر کے راہِ آزادی میں اس کی رہنمائی کی۔

غرض ۱۹۲۰ء میں کلکتہ کا اسپیشل کانگریس کا جلسہ ایک تاریخی حیثیت رکھتا تھا۔ اس جلسے میں جس کے اندر سارے ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے نمائندے موجود تھے، یہ طے ہوا کہ کانگریس کے دستور میں ترمیم کر کے اس کی رکنیت کا دروازہ عوام کے لئے کھول دیا جائے اور اس کی تنظیم جمہوری اصول پر کی جائے۔ اس کے طریق کار میں عملی جد و جہد کو بھی داخل کر لیا گیا تاکہ وہ سیاسی حقوق کی دریوزہ گری سے زیادہ بڑے مقاصد کے حاصل کرنے کے قابل ہو سکے۔ اسپیشل کانگریس کے جلسے میں

برطانوی حکومت کے سامنے دو مطالبات پیش کئے گئے ایک یہ کہ پنجاب میں مارشل لا کے زمانے میں جو مظالم کئے گئے ہیں ان کی مناسب تلافی کی جائے۔ دوسرے ترکی کی آزادی کو اور سلطان کی خلافت کو برقرار رکھا جائے۔ آگے چل کر حکومت خوداختیاری کے مطالبے کا اضافہ کیا گیا اور اس کے مبہم مفہوم کو ادا کرنے کے لئے سوراج کا مبہم لفظ وضع ہوا۔ لیکن اس اہم قومی اجتماع کا سب سے اہم فیصلہ یہ تھا کہ اس نے گاندھی جی کے پیش کئے ہوئے عدم تعاون کے پروگرام کو منظور کر کے دنیا کی سب سے بڑی سلطنت کے خلاف پرامن بغاوت کا اعلان کر دیا۔

عدم تعاون کا پروگرام اس نظریے پر مبنی تھا کہ ایک قوم دوسری قوم پر اسی وقت تک حکومت کر سکتی ہے جب تک محکوم حاکم کے ساتھ کسی حد تک تعاون کرے۔ اگر محکوم متحد اور منظم ہو کر حکومت سے ہر طرح کا تعاون ترک کر دے اور اس کی وجہ سے اس پر جتنی سختیاں کی جائیں انھیں چپ چاپ برداشت کرے تو حکومت کی ساری عمارت بیٹھ جائے گی۔ اس پروگرام کی پہلی منزل یہ تھی کہ خطاب یافتہ اپنے خطاب واپس کر دیں، مجالس وضع قوانین کے اندر مجلسوں سے استعفا دیدیں، وکیل وکالت ترک کر دیں، طالب علم اسکولوں اور کالجوں سے نکل آئیں اور عام لوگ سرکاری دفتروں اور عدالتوں کا مقاطعہ کریں۔ دوسری

منزل یہ تجویز کی گئی تھی کہ لوگ ہر قسم کی ملکی اور فوجی ملازمتیں چھوڑ دیں اور ہر قسم کے محصول ادا کرنے سے انکار کریں۔

اس کے علاوہ کانگریس کے اس اجلاس میں ایک تعمیری پروگرام بھی منظور کیا گیا جس کی رو سے کانگریس کے ممبروں کے فرائض میں داخل تھا کہ ہندو مسلم اتحاد کی کوشش کریں، ہندو سماج سے چھوت چھات کو دور کریں، چرخا کاتیں، کھدّر پہنیں اور پنچایتیں قائم کریں جو سرکاری عدالتوں کی قائم مقام بن سکیں۔ ظاہر ہے کہ ان میں صرف پہلی چیز سیاست سے براہِ راست تعلق رکھتی تھی۔ اور سب چیزیں گاندھی جی کے مخصوص معاشی اور سماجی فلسفے پر مبنی تھیں جنھیں کانگریس نے ان کی شخصیت کے اثر سے اپنے پروگرام کا جُز بنا لیا۔ وہ وقت ابھی تک نہیں آیا تھا کہ مزدوروں اور کسانوں کے حالِ زار کی اصلاح کانگریس کے مقاصد میں داخل ہو سکے۔

عدم تعاون کے پروگرام نے ہندوستانیوں کے دل سے قنوطیت اور مغلوبیت کو دور کر کے یہ امید پیدا کر دی کہ ایک نہتی اور محکوم قوم بھی خودداری اور خوداعتمادی کی زندگی گزار سکتی ہے اور آزادی کا حوصلہ کر سکتی ہے۔ سارے ہندوستان میں اس سرے سے اُس سرے تک پُرامن بغاوت کی تحریک زور شور سے اُٹھ کھڑی ہوئی۔ ملک کے مزاج کا اندازہ اس سے

ہو سکتا ہے کہ اعتدال پسند یا لبرل جنھوں نے ۱۹۱۹ء کے رفارم ایکٹ کو منظور کر کے نئی کونسلوں کی ممبری اور وزارت قبول کر لی تھی، "ہمیشہ کے لئے جمہور سے کٹ گئے اور "بے پارٹی کے لیڈر" بن کر رہ گئے۔ جمہور کے حقیقی لیڈر کانگریس اور خلافت کے پروگرام شہروں اور دیہاتوں میں چلا رہے تھے اور اپنے ہزارہا پیروں کے ساتھ گرفتار ہو کر جیل خانوں کو آباد کر رہے تھے۔ فروری ۱۹۲۲ء تک سب با اثر لیڈر ہو چکے تھے صرف گاندھی جی باقی تھے۔ مناسب نگرانی نہ ہو سکنے کی وجہ سے عدم تعاون کی اخلاقی روح میں انحطاط کے آثار ظاہر ہو رہے تھے اور لوگ پولیس کے مظالم سے مشتعل ہو کر تشدد سے کام لینے لگے تھے۔ چنانچہ مارچ ۲۲ء میں گورکھ پور کے قریب چوری چورا میں یہ افسوس ناک واقعہ پیش آیا کہ کسانوں کے ایک غضب ناک مجمع نے پولیس کی چوکی کو جلا دیا اور وہ سپاہی جو اس کے اندر تھے جل کر خاک ہو گئے۔ گاندھی جی کو اس سے سخت صدمہ پہنچا اور اُنھوں نے اپنے پروگرام کے اس حصے کو جو سول نافرمانی سے تعلق رکھتا تھا موقوف کر دیا۔ وہ لوگ جو عدم تعاون کو خالص سیاسی حربہ سمجھتے تھے اور اس کے روحانی اور اخلاقی پہلو کے قائل نہ تھے گاندھی جی کے اس فیصلے سے بہت ناراض ہوئے اور وہ اُصولی اختلافات جو کانگریس کے اندر سطح کے

نیچے موجود تھے اُبھر آئے۔ حکومت نے اس موقع کو غنیمت سمجھ کر گاندھی جی کو گرفتار کرلیا اور چھ سال کی سزا دے دی۔

کانگریس کے مصلحت پسند گروہ کی یہ رائے تھی کہ عدمِ تعاون کے پروگرام میں ترمیم کرکے کانگریس والوں کو مجالسِ وضعِ قوانین میں جانے کی اجازت دیدی جائے تاکہ وہ حکومت کو آئینی طریقے سے پریشان کرسکیں۔ لیکن اُصول پسند گروہ، جس میں گاندھی جی کے فلسفے کے پیرو اور خلافت کمیٹی کے اکثر بااثر لیڈر خصوصاً مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر انصاری شامل تھے، اس تبدیلی کا مخالف تھا۔ آخر ان دونوں میں ایک طرح کا "مخالفانہ سمجھوتہ" ہوگیا۔ پہلے گروہ نے سوراج پارٹی کے نام سے کونسلوں کے انتخابات میں حصّہ لیا اور حکومت کے نامزد کئے ہوئے ممبروں کی صف بندی کے مقابلے میں ان کی اکثریت نہ ہوسکی۔ وہ بے نتیجہ آئینی اُلجھیڑوں میں پھنس کر رہ گئے اور کوئی مفید کام نہ کرسکے۔ دوسرا گروہ مخالفینِ تبدیلی کے نام سے کانگریس کے تعمیری پروگرام کو چلاتا رہا اور حکومت سے دوسری ٹکر لینے کی تیاری کرتا رہا۔ خلافت کمیٹی جو ترکی میں خلافت کے خاتمے کی وجہ سے ڈانواڈول ہوکر رہ گئی تھی اسی گروہ کا ساتھ دیتی رہی اور ہندو مسلمانوں کے ان فسادات کو روکنے کی ناکام کوشش کرتی رہی جو کچھ تو حکومت کی سازش سے اور کچھ اس سے

زیادہ گہرے اسباب کی بنا پر سارے ملک میں زور شور سے شروع ہو گئے تھے۔

۱۹۴۲ء کے شروع میں گاندھی جی ایک مدت تک جیل میں سخت علیل رہنے کے بعد رہا کر دیئے گئے۔ انھیں ہندو مسلمانوں کے باہمی جھگڑے دیکھ کر سخت تکلیف ہوئی اور انھوں نے ستیہ گرہ کے اصول کے مطابق تزکیۂ نفس کے لئے تین ہفتے کا برت رکھا۔ اس سے لوگ بہت متاثر ہوئے اور فرقہ وارانہ اختلافات کو دور کرنے کے لئے کئی کانفرنسیں منعقد کی گئیں مگر کوئی فائدہ نہیں ہوا اس لئے کہ طرفین کے لیڈروں کو اختلاف کی اصلی وجوہ کا احساس نہیں تھا۔

۱۹۲۷ء میں حکومتِ برطانیہ کی طرف سے اعلان کیا گیا کہ برطانوی سیاست دانوں کا ایک کمیشن سر جان سائمن کی صدارت میں ہندوستان کا دورہ کر کے اس بات کی تحقیقات کرے گا کہ آیا ہندوستان نے اتنی ترقی کر لی ہے یا نہیں کہ اُسے سیاسی اصلاحات کی اگلی قسط دی جائے۔ ہندوستان کی سب اعتدال پسند اور انتہا پسند سیاسی پارٹیوں نے متفقہ طور پر اس کمیشن کے تقرر پر ناراضگی کا اظہار کیا۔ اول الذکر نے اس لئے کہ اس کے ممبروں میں کوئی ہندوستانی نہ تھا اور آخر الذکر نے اس لئے کہ وہ آزادی کو ہندوستان کا فطری حق جانتی

تھی اور اس کو کسی بدیسی قوم کی مرضی پر منحصر کرنا اپنی قومی توہین سمجھتی تھی۔ اس سال کے آخر میں کانگریس نے اپنے اجلاس مدارس میں یہ رزولیوشن پاس کیا کہ اس کا نصب العین کامل آزادی ہے۔ اور ورکنگ کمیٹی کو ہدایت کی کہ ہر قسم کے سیاسی خیال کے لوگوں کو ایک آل پارٹیز کانفرنس میں جمع کر کے ہندوستان کے لئے ایک دستورِ اساسی مرتب کرے۔ چنانچہ اگلے سال جب سائمن کمیشن ہندوستان آیا تو ایک طرف سب سیاسی پارٹیوں کی طرف سے اس کا مکمل مقاطعہ کیا گیا اور دوسری طرف نہرو رپورٹ کے نام سے دستورِ اساسی کا ایک خاکہ ڈومینین اسٹیٹس کی بنیاد پر بنایا گیا جس پر قریب قریب سب جماعتیں متفق تھیں۔ البتہ مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت نے جس میں برادران بھی شامل تھے اُس سے اختلاف کیا اور اس طرح اُس فرقہ وارانہ کشیدگی کا آغاز ہوا جو روز بروز بڑھتی چلی گئی۔

دسمبر ۲۸ء میں کلکتہ کی کانگریس نے نہرو رپورٹ کو منظور کر کے یہ اعلان کیا کہ اگر برطانوی حکومت نے ایک سال کے اندر اس رپورٹ میں تجویز کئے ہوئے دستور کے مطابق ہندوستان کو ڈومینین اسٹیٹس نہ دیا تو رپورٹ خود بخود منسوخ ہو جائے گی اور کانگریس از سرِ نو مکمل آزادی کو اپنا

نصب العین بنائے گی۔ بعض انتہا پسند نوجوان کانگریس کی اس معتدل پالسی سے خفا ہو کر حکومت کے خلاف تخویفی جد وجہد پر اُتر آئے مگر مجموعی طور پر کانگریس میں اتحاد قائم رہا۔

ایک سال گزر گیا اور کانگریس کا مطالبہ پورا نہیں ہوا۔ ۳۱ دسمبر ۱۹۲۹ء کو آدھی رات گزرنے کے بعد کانگریس نے آخری اور قطعی طور پر یہ فیصلہ کیا کہ اس کا نصب العین ہندوستان کی مکمل آزادی ہے۔ ۲۶ جنوری ۱۹۳۰ء کو سارے ملک میں جلسے کر کے آزادی کا حلف اُٹھایا گیا اور مارچ میں گاندھی جی نے سول نافرمانی کی مہم شروع کر دی۔ ابتدا قانونِ نمک کی مخالفت سے ہوئی اس لئے کہ نمک کے محصول کا بوجھ غریب طبقہ محسوس کرتا تھا۔ اس کے بعد دوسرے قوانین کی خصوصاً ان تعزیری ضوابط کی خلاف ورزی ہونے لگی جنھیں وائسرائے نے اپنے اختیارِ خاص سے تحریکِ آزادی کو کچلنے کے لئے رائج کیا تھا۔ اس کے ساتھ بدیسی کپڑے اور ہر قسم کے برطانوی مال کا بائیکاٹ بھی کیا گیا۔

اس بار سول نافرمانی کی تحریک پورے ضبط و نظم اور پوری کامیابی کے ساتھ چلائی گئی۔ حکومت کی طرف سے ستیہ گرہ کرنے والوں پر وحشیانہ مظالم ہوئے لیکن انھوں نے حیرت انگیز صبر سے کام لیا اور انتہائی اشتعال کے باوجود عدم تشدد کا

دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ کوئی ایک لاکھ آدمی جن میں ہر فرقے اور طبقے کے لوگ شامل تھے حبِ وطن کے جرم میں جیل خانوں میں اور بہت سے اسپتالوں اور قبرستانوں میں پہنچا دیئے گئے۔ مگر لوگوں کے جوش میں کوئی کمی نہ ہوئی۔ صوبۂ سرحد کے پٹھانوں نے جو پہلی بار تحریکِ آزادی میں شامل ہوئے تھے اخلاقی قوت اور ضبطِ نفس کا حیرت انگیز منظر دکھایا۔ ایک اور نیا عنصر جس نے تحریکِ آزادی کو مزید تقویت پہنچائی گجرات اور دوسرے خطے کے کسانوں کا تھا۔ یہ لوگ عالمگیر کساد بازاری سے بہت خستہ حال تھے اور حکومت سے لگان کی تخفیف کا مطالبہ کر رہے تھے۔ کانگریس نے ان کے مقصد کو اپنا لیا اور انھیں جنگِ آزادی میں اپنے ساتھ کھینچ لیا۔

مارچ ۱۹۳۱ء میں ملک کے بعض بہی خواہوں نے بیچ میں پڑ کر کانگریس اور حکومت میں صلح کرانے کی کوشش کی۔ لارڈ ہیلی فیکس جو اس زمانے تک لارڈ ارون کہلاتے تھے۔ انھوں نے گاندھی جی سے ایک مدت تک گفتگو کرنے کے بعد ایک عارضی سمجھوتہ کیا جو گاندھی ارون معاہدے کے نام سے مشہور رہا۔ کانگریس نے سول نافرمانی موقوف کر دی اور حکومت نے ان قیدیوں کو رہا کر دیا جو موجودہ تحریک کے سلسلے میں گرفتار کئے گئے تھے۔ گاندھی جی دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کرنے کے لئے

لندن گئے مگر یہ کانفرنس بھی پہلی کانفرنس کی طرح ناکام رہی جب گاندھی جی ہندوستان واپس آئے تو انھوں نے دیکھا کہ حکومت نے صوبہ متحدہ میں کسانوں کی معاشی تحریک اور صوبۂ سرحد میں سرخپوشوں کی نیم اصلاحی اور نیم سیاسی تحریک کو کچلنے کے لئے نئے ضابطے جاری کر دیئے ہیں جن سے ان صوبوں کے لوگ بہت برہم ہیں، اور یوں بھی گول میز کانفرنس کی ناکامی کی وجہ سے ملک میں عام بے چینی پھیلی ہوئی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کانگریس اور حکومت میں پھر جنگ چھڑ گئی۔ کانگریس نے سول نافرمانی کا آغاز کر دیا اور حکومت نے اُسے خلافِ قانون قرار دے کر پھر وہی سختیاں شروع کر دیں۔ بلکہ اس مرتبہ سیاسی انجمنوں اور اشخاص کی املاک، مکانات اور بنکوں میں جمع کی ہوئی رقمیں بھی ضبط ہونے لگیں۔ یہ پیٹ کی مار جس نے نہ جانے کتنے خاندانوں کو سخت مصیبت میں مبتلا کر دیا لاٹھی اور بندوق کی مار سے زیادہ مؤثر ثابت ہوئی اور ایک مدت کے بعد جب ہزاروں لیڈروں کے جیل چلے جانے سے کوئی عوام کی رہنمائی کرنے والا نہ رہا تو آزادی کی تحریک قریب قریب دب کر رہ گئی۔

برطانوی حکومت نے اس موقع سے فائدہ اٹھا کر لندن میں اپنے نامزد کئے ہوئے ممبروں کی تیسری گول میز کانفرنس بلائی اور اس سے برائے نام مشورہ کرنے کے بعد اپنی طرف

سے ہندوستان کے لئے آئینی اصلاحات کی ایک تجویز مرتب
کی جسے برطانوی پارلیمنٹ نے ۱۹۳۵ء میں قانون کی شکل دیدی
اِس ایکٹ کے دو حِصّے ہیں۔ ایک مرکز کے متعلق اور
دوسرا صوبوں کے متعلق۔ پہلا حصّہ جس کی ملک میں ہر طرف سے
شدید مخالفت ہوئی نافذ نہ ہو سکا اس کا منشا یہ تھا کہ مرکز میں
ایک وفاقی حکومت ہو اور ہندوستانی ریاستیں اور برطانوی
صوبے اس وفاق کے رکن ہوں۔ مجلسِ وضع قوانین کے
دو ایوان ہوں۔ ایوان زیریں کے تین سو چھتر ممبر ہوں جن میں سے
ایک سو پچیس ریاستوں کے نمائندے ہوں اور دو سو پچاس
بقیہ ہندوستان کے۔ ایوانِ بالا میں ریاستوں کی نمائندگی
اور بھی زیادہ ہو یعنی دو سو ساٹھ میں سے ایک سو چار۔ برطانوی
ہند کے ممبر مختلف صوبوں سے بحصہ رسدی لئے جائیں اور
مختلف فرقوں اور طبقوں کی جداگانہ نمائندگی ہو۔ اب رہی عاملہ
تو اس میں اسی طرح کی دو عملی تجویز کی گئی جیسی ۱۹۱۹ء کے ایکٹ
کے مطابق صوبوں میں تھی۔ یعنی دفاع، امورِ خارجہ، امورِ سیاسی
اور امورِ مذہبی کے محکمے مشیروں کے ماتحت ہوں جنھیں وائسرائے
مقرر کرے۔ بقیہ محکمہ صنعت، تجارت، مالیات، ریلوے وغیرہ
وزیروں کے ماتحت رہیں جو مقننہ کے سامنے جواب دہ ہوں اور
اگر انھیں اس کا اعتماد حاصل نہ رہے تو استعفا دینے پر مجبور ہوں

مگر مختلف قسم کے تحفظات اور گورنر جنرل کے خصوصی اختیارات کی وجہ سے وزیروں کے اختیارات اس قدر محدود ہوگئے تھے کہ یہ محکمے بھی عملی طور پر گورنر جنرل ہی کے ہاتھ میں ہوتے۔ ایکٹ کا دوسرا حصہ، جس پر باوجود کانگریس پارٹی کی مخالفت کے یکم اپریل ۱۹۳۷ء سے عمل درآمد شروع ہوگیا تھا، صوبوں کو ایک حد تک حکومت خود اختیاری دیتا ہے حکومت کے سب محکموں کو جمہور کے منتخب کئے ہوئے وزرا کے سپرد کرتا ہے اور ان کو مجلسِ وضع قوانین کے سامنے جواب دہ قرار دیتا ہے مگر یہاں بھی گورنر کو مداخلت کے غیر محدود اختیارات دیئے گئے ہیں اور مستقل حقوق رکھنے والوں کے تحفظ کے طور پر سب اہم صوبوں یعنی مدراس، صوبہ متحدہ، بمبئی، بنگال، بہار اور آسام میں عمومی مجالس یا اسمبلیوں کے علاوہ مجالسِ بالا بھی قائم کی گئی ہیں۔

مجالسِ مقننہ کے انتخابات سے پہلے جو نئے ایکٹ کے ماتحت کئے گئے کانگریس والے قید سے رہا ہو چکے تھے۔ کانگریس نے سول نافرمانی کو روک دیا تھا اور انتخابات میں حصہ لینے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ اس معرکہ میں وہ توقع سے زیادہ کامیاب ہوئی پانچ صوبوں میں اُسے قطعی اکثریت حاصل ہوگئی اور باقی صوبوں میں بھی اُس کے ممبروں کی تعداد اچھی خاصی رہی۔ ابتدا

ہیں جب ان صوبوں میں جن میں کانگریس کی اکثریت تھی، اس سے وزارتیں بنانے کو کہا گیا تو اس نے انکار کیا اور گورنروں کو ان صوبوں کی حکومت براہِ راست اپنے ہاتھ میں لینی پڑی لیکن چند مہینے میں کانگریس کے لیڈروں کی رائے بدل گئی اور انہوں نے گورنروں سے یہ وعدہ لینے کے بعد کہ وہ روزمرہ کے کاموں میں مداخلت نہیں کریں گے، یکم اکتوبر ۱۹۳۷ء سے پانچ صوبوں میں اپنی وزارتیں بنالیں اور کچھ عرصے کے بعد دو اور صوبوں میں غالب پارٹی کی حیثیت سے مخلوط حکومت میں شامل ہو گئے

وزارت کا قبول کرنا کانگریس کی تاریخ میں ایک نہایت اہم اور نتیجہ خیز واقعہ تھا جس کا بحیثیت مجموعی خود اس پر اور ہندوستانی قومیت کی تحریک پر بہت بُرا اثر پڑا۔ اس میں شک نہیں کہ کانگریسی وزارتیں اپنے صوبوں کے انتظام میں کامیاب رہیں اور ملک میں کانگریس کا نام لینے والوں کی تعداد تیزی سے بڑھنے لگی چنانچہ پارٹی کے باقاعدہ ممبروں کی تعداد پہلے سے دس گنی ہوگئی لیکن بدقسمتی سے کانگریس اپنے حقیقی نصب العین یعنی قومی اتحاد اور قومی آزادی سے دور ہو گئی۔ خود اس کی ترقی پسند عناصر اس سے بددل ہو گئے اور بہت سے مسلمان اس سے قطع تعلق کر کے مسلم لیگ میں جو ایک مدت سے مسلمانوں کے ایک چھوٹے سے حلقے نے قائم کر رکھی تھی۔ شامل ہو گئے۔ بظاہر

اس کی وجہ یہ تھی کہ طاقت کی کشش سے بہت سے لوگ جو دراصل کانگریس کے بنیادی مقاصد سے متفق نہ تھے اس کی طرف کھنچ آئے اور انھوں نے اُس کی ہیئت کو بدل دیا۔ پارٹی کے نئے ممبروں میں جن کی تعداد پُرانے ممبروں سے کئی گنی زیادہ تھی اکثریت ان لوگوں کی تھی جو نہ آزادی کے طالب تھے اور نہ اتحاد کے بلکہ صرف شمع حکومت کے پروانے تھے۔

اس نئے عنصر کی بدولت کانگریس پر ایک حد تک مصلحت پرستی اور فرقہ پرستی کا رنگ چڑھ گیا جس نے بعض پُرانے عناصر کو اس سے الگ کر دیا۔ خصوصاً مسلمانوں میں ایسا ردِّ عمل پیدا کیا کہ مسلم لیگ جو اب ایک زبردست سیاسی پارٹی بن گئی تھی ہندوستان کے اندر مسلمانوں کی جداگانہ ریاست کا مطالبہ کرنے لگی۔ ہم آگے چل کر دکھائیں گے کہ یہ سیاسی تفریق ایک ناگزیر نتیجہ تھی اس تہذیبی تفریق کا جو ہندوستان کی اجتماعی زندگی کی تہہ میں ایک مدّت سے کام کر رہی تھی اور جسے تحریکِ آزادی کے جوش نے عارضی طور پر کچھ دن کے لئے دبا دیا تھا۔

سنہ ۱۹۳۹ء میں دوسری جنگِ عظیم کے شروع ہو جانے کے بعد کانگریس کے سامنے یہ اہم سوال آیا کہ اس کا رویہ اس جنگ میں کیا ہونا چاہئے۔ جہاں تک فسطائیت کی مخالفت اور جمہوریت کی حمایت کا سوال تھا کانگریس کے ذمہ دار لیڈر

بالکل متفق تھے۔ اختلاف اس معاملے میں تھا کہ کانگریس والے جنگی کوششوں میں حصہ لیں یا نہ لیں اور اگر لیں تو کن شرائط پر۔ گاندھی جی کا در اصل یہ خیال تھا کہ جنگ کے دوران میں کانگریس کو یہ چاہیئے کہ اپنے سیاسی مطالبات کو ملتوی رکھے بغیر کسی کی اخلاقی شرط کے برطانیہ اور اتحادیوں کی تائید کرے لیکن جنگی کوششوں میں کوئی عملی حصہ نہ لے اس لئے کہ یہ اس کے عدم تشدد کے اصول کے خلاف ہے۔ کچھ لوگ کہتے تھے کہ اس موقعہ سے فائدہ اٹھا کر آزادی کے مطالبے کو زور شور سے پیش کرنا چاہیئے اور اگر برطانیہ اس کو مان لے تو اس کی نہ صرف اخلاقی بلکہ عملی مدد کرنی چاہیئے، اس لئے کہ کانگریس نے عدم تشدد کا اصول صرف اندرونی سیاسی جدوجہد کے لئے قبول کیا ہے، بیرونی دشمنوں کے مقابلے کے لئے نہیں۔ اکثر لوگ ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے بیچ میں جھول رہے تھے چنانچہ کانگریس کی پالیسی تلون پذیر ہو کر رہ گئی تھی۔ بہر حال کانگریسی حکومتوں نے استعفار دے دیا تھا اور مجموعی طور پر کانگریس والے جنگی کوششوں سے الگ تھے پہلے گاندھی جی کی رائے کے خلاف ورکنگ کمیٹی نے حکومتِ برطانیہ کو یہ پیش کش کی کہ اگر ہندوستان کو جنگ کے بعد آزاد کرنے کا وعدہ کیا جائے اور فوراً ملک میں ذمہ دار قومی حکومت قائم کر دی جائے

تو کانگرس جنگی کوششوں میں پوری طرح حصّہ لے گی۔ جب حکومت نے اس پیش کش پر مطلق توجہ نہیں کی تو کانگرس والے مجبوراً گاندھی جی کی طرف جھکے۔ گاندھی جی نے عام رائے سے مصالحت کر کے حکومت کے سامنے کچھ مطالبات پیش کئے۔ ان میں سب سے زیادہ زور اس بات پر دیا گیا تھا کہ جنگ کے دوران میں اظہارِ خیال کی پوری آزادی ہو تاکہ کانگرس اپنا نقطۂ نظر ملک کے سامنے اور دنیا کے سامنے پیش کر سکے۔ ظاہر ہے کہ یہ مطالبات کبھی منظور نہیں ہوئے اب گاندھی جی نے ایک محدود پیمانے پر انفرادی سول نافرمانی شروع کی اور کانگرس کے منتخب لیڈر اور کارکن قانون کی محض اصلاحی خلاف ورزی کر کے جیل جانے لگے۔

یہ تحریک محض ایک علامت کی حیثیت رکھتی تھی اور اس کی کوئی عملی اہمیت نہ تھی اس لئے کچھ عرصے کے بعد خود بخود ٹھنڈی پڑ گئی اور حکومت نے کانگریسی قیدیوں کو رہا کر دیا۔

شروع ۱۹۴۲ء میں جب جاپان ملایا اور برما پر قبضہ کر کے ہندوستان کے دروازے تک آ پہنچا تھا، حکومت برطانیہ کو یہ احساس پیدا ہوا کہ اس بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکنے کے لئے ضروری ہے کہ ہندوستانیوں میں اپنے ملک کو بچانے کا سچا اور گہرا جوش پیدا ہو جائے اور وہ اس جنگ کو

قومی جنگ سمجھ کر اس میں جان لڑا دیں۔ ظاہر ہے یہ اسی وقت ہو سکتا تھا جب ہندوستانیوں کو یقین ہو جائے کہ ان قربانیوں کے بعد وہ آزادی کی منزل پر یا اس سے بہت قریب پہنچ جائیں گے چنانچہ برطانیہ کی جنگی کیبنٹ کی طرف سے سر اسٹیفورڈ کرپس ایک مشن لے کر آئے جس کا منشا یہ تھا کہ جنگ کے بعد ہندوستانیوں کو برطانوی سلطنت کے خود مختار رکن کی حیثیت دی جائے گی اور ہندوستانیوں کو حق ہوگا کہ اپنی مرکزی وفاقی حکومت کا دستور اساسی آپ بنائیں۔ ہر صوبے اور ریاست کو آزادی ہوگی کہ چاہے ہندوستانی وفاق میں شامل ہو چاہے براہِ راست تاج برطانیہ سے تعلق رکھے۔ جنگ کے دوران میں دفاع کے سوا مرکزی حکومت کے سب محکمے وائسرائے کی کاؤنسل کے ہندوستانی ممبروں کے ہاتھ میں رہیں گے جو سیاسی پارٹیوں میں سے لئے جائیں گے۔

اس مشن نے کسی پارٹی کو پوری طرح مطمئن نہیں کیا لیکن ہندوستان کی عام رائے یقیناً اس کو ایک صحیح قدم سمجھتی تھی اور اس کی بنیاد پر مزید گفتگو کرنے کے حق میں تھی سب سے زیادہ مخالفت اس کی گاندھی جی نے کی اس لئے کہ انھیں اس میں ملک کی تقسیم، تفریق اور انتشار کے آثار نظر آئے۔ مسلم لیگ کو یہ اعتراض تھا کہ اس میں پاکستان یعنی

مسلمانوں کی جداگانہ ریاست کی ضمانت نہیں ہے اور کانگرس ورکنگ کمیٹی کے اکثر ممبروں کو یہ شکایت تھی کہ دفاع ہندوستانیوں کے ہاتھ میں نہیں رکھا گیا۔ دفاع کے معاملے میں سمجھوتہ ہونے کی کچھ امید ہوئی تھی کہ دوسرا جھگڑا مرکزی حکومت کے مرتبہ کا اُٹھ کھڑا ہوا۔ کانگرسی لیڈروں نے سر اسٹیفورڈ کرپس کے پہلے بیانات سے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ اس حکومت کو کیبنٹ کا مرتبہ اور اختیارات حاصل ہوں گے لیکن جب بات کو صاف کرنا چاہا تو معلوم ہوا کہ اس کی حیثیت محض مشاورتی ہوگی۔ جیسی وائسرائے کی انتظامی کاؤنسل کی اب تک رہی ہے۔ اس گفت وشنید کی ناکامی کے متعلق ایک عرصے تک بحث رہی ہے اور ہر فریق نے دوسرے کو الزام دینے کی کوشش کی ہے۔ اس نزاع کا کوئی قطعی فیصلہ کرنا فی الحال ممکن نہیں ہے۔ شاید کچھ دن بعد پورے واقعات ظاہر ہونے پر کیا جا سکے بہرحال ایک روز سارا ہندوستان یہ خبر سُن کر حیرت اور افسوس کے عالم میں رہ گیا کہ گفتگو ناکام رہی اور کرپس واپس جا رہے ہیں۔

اس کے بعد ملک میں ایک عام مایوسی اور بیزاری پھیل گئی اور سب لوگ جن میں بہت سے انگریز بھی شامل تھے یہ سمجھنے لگے کہ برطانوی حکومت یورپی محاذ جنگ کے مقابلے میں ایشیائی محاذ کو کوئی اہمیت نہیں دیتی اور کم سے کم چند سال تک جاپان

کے حملے کو روکنے کی کوشش نہیں کر سکتی یا نہیں کرے گی اور ہندوستان کو جاپانیوں کے رحم وکرم پر چھوڑ دے گی۔ ان ہی خیالات سے متاثر ہو کر گاندھی جی نے اگست ۱۹۴۲ء میں یہ رزدلیوشن پاس کرایا کہ انگریزوں سے ہندوستان کو (یعنی ہندوستان کی حکومت کو) چھوڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور اگر وہ اسے منظور نہ کریں تو سول نافرمانی کی مہم شروع کردی جائے۔ گاندھی جی اس مہم سے پہلے وائسرائے سے مل کر گفتگو کرنا چاہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر اس وقت حکومت ہندوستانیوں کے سپرد کر دی جائے تو غالباً جاپانی ہندوستان پر حملہ ہی نہیں کریں گے اور اگر انھوں نے کیا بھی تو بے تشدد مزاحمت میں لاکھوں ہندوستانی اپنی جانیں قربان کرکے اِس حملے کو روکنے میں اس سے زیادہ کامیابی حاصل کریں گے جتنی بحالت موجودہ جنگ سے حاصل کی جا سکتی ہے مگر حکومت ہند کے انگریز اور ان سے زیادہ ہندوستانی ممبران دنوں ہسٹیریا کی سی حالت میں تھے جس میں مریضانہ کھیل بات کا بتنگڑ بنا دیتا ہے۔ کیونکہ سبھاش چندر بوس ہندوستان سے بھاگ کر جاپان پہنچ چکے تھے اور ان کے مداحوں کی ایک چھوٹی سی جماعت جاپان کی طرفداری کا اظہار کر رہی تھی اِس لئے یہ سمجھ لیا گیا کہ پوری کانگرس جاپانیوں سے سازباز رکھتی ہے اور اس کا اگست کا ریزولیوشن

جاپان کو ہندوستان بلانے کی تمہید ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ گاندھی جی کو وائسرائے سے مل کر گفتگو کرنے کا موقع نہیں دیا گیا، بلکہ ایک دم سے وہ اور ورکنگ کمیٹی کے سب ممبر گرفتار کر لیے گئے۔

ایسے وقت میں جب ملک کی ساری فضا میں برقی رو دوڑی ہوئی تھی، اس حرکت کا جو نتیجہ ہو سکتا تھا ہوا۔ اس سرے سے اُس سرے تک پورے ملک میں لوگوں کا غم و غصہ بھڑک اٹھا اور فساد کی آگ پھیل گئی۔ لوگوں کی افسوس ناک حرکات مذبوحی کا حکومت نے ایسے قہر و غضب سے جواب دیا جو اس سے بھی زیادہ افسوس ناک تھا۔ بہرحال اس کے بعد ملک میں قبرستان کا سا سنّاٹا چھا گیا۔ ایک عرصے تک مرکزی اور صوبوں کی حکومتوں کی بدانتظامی اور حکام کی بددیانتی سے بنگال اور دوسرے حصّوں میں قحط اور وبائی بیماریوں سے لاکھوں آدمی مرتے رہے۔ غذا اور دوسری ضروریاتِ زندگی کی نامناسب تقسیم سے کروڑوں آدمی تکلیف اٹھاتے رہے مگر اتنی مجال نہ تھی کہ لوگوں کی بے چینی کسی جگہ عملی شکل اختیار کر سکے۔ کچھ لوگ جنگ سے فائدہ اٹھا کر دولت بٹور رہے تھے، بہت سے محرومی کی جسمانی تکلیفیں اور محکومی کی روحانی اذیتیں سہ رہے تھے مگر سب دم سادھے ہوئے خاموش تھے۔ سارے ملک میں "برطانوی امن" کا دور دورہ تھا۔

پچھلے پچیس سال کے اس سیاسی جائزے میں آپ نے غور کیا ہوگا کہ سیاسی احساس رکھنے والے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۴ء تک کم وبیش اتحاد رہا اور دونوں کانگریس کے پلیٹ فارم پر جمع ہوکر ایک متحدہ قومی تحریک چلاتے رہے ۱۹۲۴ء سے ۱۹۳۷ء تک آپس میں کشیدگی رہی اور اس کے بعد کھلم کھلا مخالفت شروع ہوگئی۔ اس مخالفت کی مخصوص سیاسی اور معاشی وجوہ پر بحثیں ہوئی ہیں اور انھیں دور کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں لیکن اس کی عام تہذیبی بنیاد کو اب تک تقریباً بالکل نظر انداز کیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ جب سیاسی قوت کے ہندوستانیوں کے ہاتھ میں آنے کی امید پیدا ہوئی تو ہندو اور مسلمان اس قوت میں زیادہ سے زیادہ حصّہ پانے کے لئے آپس میں لڑنے لگے حکومت برطانیہ نے خاص کر کے انتقالِ حکومت میں دیر لگائی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فرقہ وارانہ خلیج بڑھتا گیا، یہاں تک کہ مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت ملک کو مسلم ہند اور ہندو ہند یا پاکستان اور ہندوستان میں تقسیم کرنے کا مطالبہ کرنے لگی۔ اِس کے علاوہ مسلمانوں کی معاشی حالت مجموعی طور پر ہندوؤں سے بدتر ہے اور دراصل وہ سیاسی قوت میں زیادہ حصّہ یا اپنی جداگانہ ریاست اس لئے چاہتے ہیں کہ اپنی معاشی حالت کو سدھار سکیں اور سرمایہ دار ہندوؤں کے استحصال سے محفوظ رہ سکیں۔

یہ توجیہیں اپنی جگہ پر بالکل ٹھیک ہیں لیکن آخری اور قطعی نہیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آخر مسلمانوں اور ہندوؤں میں غیریت کا اس قدر احساس، جس نے بظاہر ان میں سیاسی اتحادِ عمل کو ناممکن کر دیا ہے، کیوں ہے۔ محض مذہبی عقیدے کے اختلاف کو تو اس کی کافی وجہ قرار دے نہیں سکتے، اس لئے کہ آخر ٹرکی، مصر، ایران، چین اور روس میں مسلم اور غیر مسلم مل کر قومی آزادی کے لئے جنگ کر رہے ہیں یا نہیں اور خود ہندوستان میں پچھلے سات آٹھ برس سے اب تک سیکڑوں بار مشترک سیاسی اغراض کے ماتحت ایک جھنڈے کے تلے جمع ہوئے ہیں یا نہیں۔ اب رہا معاشی اغراض کا تصادم، تو یہ بھی صحیح نہیں کہ پوری ہندو قوم پوری مسلمان قوم کا استحصال کر رہی ہے۔ تعداد کم و بیش سہی مگر سرمایہ دار مسلمانوں میں بھی ہیں اور ہندوؤں میں بھی اور وہ عموماً بلا تفریق اور بلا تعصب ہر مذہب و ملت کے غریبوں کو یکساں لوٹتے ہیں۔

حقیقت میں اس اختلاف کی جڑ تہذیب ہی ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی تحریکیں ایک مدت سے مختلف سمتوں میں بڑھ رہی تھیں۔ تحریک آزادی سے متاثر ہو کر وہ کچھ دن کے لئے ایک نقطے پر جمع ہوئیں، لیکن چونکہ کانگرس نے تہذیبی مسئلے کی پیچیدگی کو سمجھے اور سمجھائے بغیر یورپی طرز کی متحدہ

قومیت کا راگ الاپنا شروع کیا اس لئے مسلمانوں کو شبہ پیدا ہوا کہ ہندو اکثریت قومی اتحاد کے پردے میں ان پر اپنی تہذیب کو مسلّط کرنا چاہتی ہے اور کانگریسی حکومتوں کے قائم ہونے کے بعد جو تبدیلی کانگریسی ہندوؤں کے رویے میں ہوئی اس نے ان کے شبہہ کو یقین کی حد تک پہنچا دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر مسلمان جنھوں نے تحریکِ آزادی میں دل و جان سے حِصّہ لیا تھا اور کانگرس کے ممبر تھے یا کم سے کم اس کے مقاصد سے ہمدردی رکھتے تھے اس سے بدظن ہو گئے۔ ان میں سے زیادہ تر مسلم لیگ کی طرف چلے گئے، بعض برداشتہ خاطر ہو کر سیاست سے الگ ہو گئے، اور بہت کم ایسے رہ گئے جو ناسازگار حالات کے باوجود کانگرس میں رہ کر یا اس کے ساتھ مل کر کام کرنے کو تیار رہیں۔ مسلم لیگ کے مطالبہ پاکستان کے بہت سے مسلمان جو اس کے سیاسی پہلو سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے بلکہ ایسے لوگ بھی جو اسے سیاسی حیثیت سے مضر سمجھتے ہیں محض اِس لئے موید ہو گئے کہ کم سے کم ایک ایسا علاقہ تو ہوگا جہاں مسلمان اپنے تصورِ تہذیب کو آزادی سے عملی جامہ پہنا سکیں گے۔

(۳)

اب ہم پہلے مسلمانوں اور ہندوؤں کی اُن تہذیبی تحریکوں پر

جن کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، ایک نظر ڈالیں گے اور پھر یہ دکھائیں گے کہ ان کا بدیسی حکومت کی مخالفت میں کچھ دن مِل کر کام کرنا ایک عمدہ موقع تھا جس سے فائدہ اُٹھا کر مستقل قومی اتحاد کی بنیاد ڈالی جا سکتی تھی۔ لیکن قومیت اور قومی تہذیب کے اس تصور کی وجہ سے جو یورپ سے مستعار لیا گیا تھا اور ہندوستان کے حالات کے لئے موزوں نہ تھا مستقل اتحاد تو درکنار عارضی اتحاد بھی ختم ہو گیا اور تفریقی قوتوں نے اُبھر کر دونوں کو الگ الگ راستوں پر ڈال دیا۔

(و)

نویں باب میں یہ ذکر آ چکا ہے کہ جب مسلمان ہندوستان آئے اُس وقت تک ان کی مجموعی تہذیبی زندگی ایک حد تک اسلامی نصب العین سے دور ہٹ چکی تھی۔ یہ بعد رفتہ رفتہ بڑھتا گیا یہاں تک کہ اکبر کے زمانے میں مسلمانوں میں اسلامی روح محض برائے نام رہ گئی۔ اس کی ذمہ داری اکبر کی متحدہ قومیت کی پالیسی پر عائد نہیں ہوتی بلکہ آزاد خیالی اور مذہبی تجدید کے اُس جاہلانہ تصور پر جو اُس کے عہدِ حکومت کے نصف آخر میں اس کے دماغ پر مسلط ہو گیا تھا۔ متحدہ قومیت کی پالیسی تو اکبر کے بعد جہانگیر اور شاہ جہاں کے زمانے میں بھی جاری رہی

بلکہ اورنگ زیب بھی اِس کو بدلنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوا۔ لیکن مخالفِ اسلام رجحانات یعنی اسلام کے مذہبی اور اخلاقی احکام کی عام بے حرمتی کو جہانگیر اور شاہ جہاں نے روکا اور اورنگ زیب نے بالکل ختم کر دیا۔

دنیا کی تاریخ شاہد ہے کہ مذہب کی تباہی مخالفوں کے ہاتھوں نہیں بلکہ خود مذہبی پیشواؤں کے ہاتھوں ہوا کرتی ہے چنانچہ ہندوستان میں اسلامیت کے انحطاط کی ذمہ داری بادشاہوں سے زیادہ ان درباری علماء پر تھی جنھوں نے عیش وعشرت اور جاہ ومنصب کے لئے اپنی روحوں کو بیچ ڈالا تھا اگر عین وقت پر آزاد علماء کے طبقے سے مولانا شیخ احمد سرہندی اور شاہ عبدالحق محدث دہلوی اُٹھ کر مذہبیت کے ولولے کو از سرِ نو زندہ نہ کرتے تو شاید آگے چل کر سیاسی تنزل کے زمانے میں مذہب کا نام ہی مٹ جاتا۔

مولانا شیخ احمد (۱۵۶۴ء — ۱۶۲۴ء) عام طور پر مجدد الف ثانی کے لقب سے مشہور ہیں۔ انھوں نے مسلمانوں کے احساس باطنی کو وحدت شہود کی راہ دکھائی جس کا ذکر اسلامی تصوف کے سلسلے میں آچکا ہے، اور انھیں وجودیت کے خطرناک راستے سے ہٹایا جو غیر فلسفیانہ دماغوں کو عموماً تن آسانی اور بے عملی کی طرف بلکہ کبھی کبھی الحاد کی طرف لے جاتا ہے۔ مجدد صاحب

کی عمر کا زیادہ حصّہ عہد اکبری کے نصف آخر میں گزر رہا تھا۔ یوں تو وہ ابتدا سے بادشاہ کی مذہبی بے اعتدالی اور عام مسلمانوں کی بے حسی کو دیکھ کر کڑھتے تھے لیکن منصب تجدید کا شعور انھیں ۱۶۰۱ء (۱۰۱۰ھ) میں پیدا ہوا۔ انھوں نے نہ صرف عوام کو بلکہ امرائے دربار کو بھی تلقین شروع کر دی کہ خود شرع کے مطابق زندگی بسر کریں اور ملک میں اسلامی فضا پیدا کرنے کی کوشش کریں پہلے جہانگیر مجدّد صاحب سے بدظن رہا اور ان کو سجدۂ تعظیمی سے انکار کے جرم میں قلعۂ گوالیار میں قید رکھا، مگر پھر ان کا بہت معتقد ہو گیا۔ شاہ جہاں اور اورنگ زیب پر مجدد صاحب اور ان کے صاحب زادے خواجہ محمدؒ معصوم کی تعلیم کا بہت اثر پڑا بلکہ بعض لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ اورنگ زیب خواجہ محمد معصوم کے حلقۂ ارادت میں داخل ہو گیا تھا اور اس کی دینی خدمات بالواسطہ مجدّد صاحب ہی کے فیضان کا نتیجہ تھیں۔

شاہ عبدالحق صاحب محدث دہلوی (۱۵۵۱—۱۶۴۲) بھی اکبر اور جہانگیر ہی کے عہد میں گذرے ہیں۔ شاہ صاحب علوم دین کی تکمیل کے بعد بائیس برس کی عمر میں حجاز تشریف لے گئے تین چار برس مکۂ معظمہ اور مدینہ منورہ میں رہ کر علم حدیث کی تحصیل کی اور وہاں سے واپس آکر پینسٹھ سال درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں مصروف رہے۔ تحریک تجدید میں ان کا حصّہ یہ ہے

کہ اُنھوں نے علم حدیث کو ہندوستان میں عام رواج دے کر مسلمانوں کو پیمبرِ اسلام کی تعلیم سے قریب تر کر دیا۔

لیکن شعورِ دینی کے احیا میں سب سے زیادہ قابلِ قدر خدمات شاہ ولی اللہ صاحب اور ان کے خاندان کی ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب اورنگ زیب کے عہدِ حکومت کے آخر میں پیدا ہوئے۔ جب اُنھوں نے ہوش سنبھالا تو اورنگ زیب اسلامی ریاست کی تشکیل کی کوشش میں ناکام رہ کر دنیا سے رخصت ہو چکا تھا۔ سلطنتِ مغلیہ کا زوال شروع ہو گیا تھا اور اس کے مذہبی اور اخلاقی تشدّد کے ردِّ عمل کے طور پر مسلمانوں میں سستِ اعتقادی، توہم پرستی، تن آسانی اور عیش پسندی کا زور پہلے سے بھی زیادہ بڑھ گیا تھا۔ شاہ صاحب اصلی معنی میں مجتہد تھے یعنی فلسفیانہ وقتِ نظر اور جدّتِ فکر کے مالک تھے، مذہب کی حقیقی روح کو جانتے تھے، اپنے زمانے کے مذاق کو پہچانتے تھے اور دونوں میں تطبیق کر سکتے تھے۔ ان کے سب سے بڑے کارنامے دو تھے ایک یہ کہ اُنھوں نے قرآن مجید کا صحیح اور فصیح ترجمہ فارسی میں کر کے اور علومِ قرآنی پر متعدد کتابیں لکھ کر ہندوستان کے مسلمانوں کو اسلام کے سرچشمے تک پہنچا دیا۔ دوسرے یہ کہ اُنھوں نے اپنی مہتم بالشان تصنیف حجۃ اللہ البالغہ میں نہ صرف اسلامی عقائد بلکہ احکام کی بھی فلسفیانہ توجیہ کی تاکہ اس

زمانے کے تعلیم یافتہ مسلمان جو عجمی علوم عقلی کے رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے اسلام کی معقولیت کو سمجھ لیں اور انھیں نفس مذہب سے جو دحشت پیدا ہو گئی ہے وہ دور ہو جائے۔ اس کے علاوہ شاہ صاحب نے اپنے زمانے کی حکومت، تہذیب اور معاشرت پر اسلامی نقطۂ نظر سے تنقید کی اور اپنے وصیت نامے میں اصلاح کا ایک جامع پروگرام پیش کیا۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی علمی خدمات کو ان کے نامور بیٹوں خصوصاً شاہ عبدالعزیز صاحب نے جاری رکھا اور ان کے اصلاحی مقاصد کو عملی جامہ پہنانے کا کام شاہ عبدالعزیز صاحب کے شاگرد اور مرید مولانا سید احمد بریلوی، شاہ صاحب کے داماد مولانا عبدالحی اور بھانجے مولوی محمد اسمٰعیل نے انجام دیا۔ مولانا سید احمد اور ان کے ساتھیوں نے یہ سن کر کہ پنجاب کی سکھ حکومت مسلمانوں کی مذہبی آزادی میں مداخلت کرتی ہے اُس کے خلاف جہاد شروع کیا اور بہت جلد مغربی پنجاب اور سرحد کے علاقے میں ایک شرعی اسلامی حکومت قائم کر لی (۱۸۲۶ء)۔ مسلمانوں کے آپس کے اختلاف کی وجہ سے چند سال کے بعد مجاہدین کو بالاکوٹ کے معرکے میں شکست ہوئی، مولانا سید احمد اور مولوی محمد اسمٰعیل شہید ہو گئے اور اسلامی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔

البتہ مسلمانوں کی دینی تعلیم اور معاشرتی اصلاح کی جو کوشش ان بزرگوں نے شروع کی تھی اس نے اپنے مخصوص مقاصد کے تنگ دائرے میں زیادہ پائدار کامیابی حاصل کی۔ عام طور پر مسلمانوں کو ظاہری ارکان مذہب کی طرف زیادہ توجہ ہوگئی اور ایک چھوٹا سا حلقہ ایسے لوگوں کا بن گیا جو مشرکانہ عقائد اور توہمات اور بے جا تکلفات کو ترک کر کے قرن اولے کے مسلمانوں کی سی سیدھی سادی پرہیزگارانہ زندگی گزارنے کی کوشش کرنے لگے۔ برطانوی حکومت کی مخالفت اور سیاسی آزادی کی آرزو مذہبی تشدد کے پردے میں چھپی ہوئی ان غیر مقلدوں کے دلوں میں برابر پرورش پاتی رہی۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی تحریک کے بلاواسطہ، اور ترک تقلید کے بالواسطہ اثر سے دیو بند کا مدرسہ جو غدر کے کوئی دس سال بعد قائم ہوا اصلاح مذہب کی تحریک کا مرکز بن گیا۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی اور چند اور جیّد علما کی بدولت اس مدرسے کو نہایت غیر معمولی شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی اور ان کے حلقۂ درس سے بڑے بڑے قابل شاگرد نکلے جو اپنے اُستادوں کے سچّے جانشین ثابت ہوئے۔

سیاسی آزادی کا احساس جو اسلامی عقیدے کا لازمی نتیجہ ہے اہلِ دیو بند میں ابتدا سے موجود تھا۔ لیکن شیخ الہند

مولانا محمود الحسن مرحوم نے اس کو ایک زندہ جذبہ بنا دیا۔ مولانا کو حکومتِ ہند نے "ملک معظم کے خلاف سازش" کے الزام میں جلا وطن کر کے ایک مدت تک مالٹا میں قید رکھا جس کی وجہ سے مسلمانوں کے دل میں اُن کی محبت اور عقیدت اور زیادہ ہو گئی۔ ایک طرف مولانا محمود الحسن کے اثر سے اور دوسری طرف مولانا شبلی اور ان کے نامور شاگرد مولانا ابوالکلام آزاد کے اثر سے عام طور پر مذہبی طبقے میں تحریک آزادی پھیل گئی اور یہ طبقہ دوسری مسلم اور غیر مسلم ترقی پسند جماعتوں کے ساتھ مل کر کام کرنے پر آمادہ ہو گیا مذہبی طبقے کے سامنے ابتدا میں آزاد ہند کا کوئی واضح تصور نہیں تھا۔ بس ایک مبہم سا خیال تھا کہ برطانوی حکومت کے پنجے سے چھوٹنے کے بعد مسلمان ایک مستقل ملت کی حیثیت سے ہندوستان کی حکومت میں شریک ہوں گے اور انھیں اس کا پورا موقع ملے گا کہ اسلام کے سیاسی اور تہذیبی اُصولوں کو، جن پر قرون اولٰے کے مسلمانوں کی زندگی مبنی تھی عملی جامہ پہنائیں گے۔ نہ تو اُنھوں نے اسلامی معاشرت کے اس دُھندلے سے خاکے میں جو ان کے پیشِ نظر تھا حالات زمانہ کا لحاظ رکھ کر جزئیات کا رنگ بھرا تھا اور نہ یہ سوچا تھا کہ یہ تصویر ہندوستان کی ہیئتِ اجتماعی کے چوکھٹے میں کیوں کر جڑی جائے گی۔

غدر کے بعد جہاں مسلمانوں کی اصلاح و ترقی کے لئے دیوبند کا دارالعلوم قائم ہوا وہاں علی گڈھ کالج بھی اِسی مقصد سے کھولا گیا۔ لیکن اصلاح و ترقی کا مفہوم ان دونوں اداروں کے نزدیک مختلف تھا۔ دیوبند کے پیش نظر جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں اسلامی معاشرت کا ایک مبہم تصوریت پسندانہ نما کہ تھا جو ماضی بعید سے لیا گیا تھا۔ علی گڈھ کے سامنے ایک واضح واقعیت پسندانہ نقشہ تھا جو عہدِ حاضر سے ماخوذ تھا۔ اربابِ علی گڈھ اس مسئلے میں سر نہیں کھپاتے تھے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے حکومت اور تہذیب کیسی ہونی چاہئے۔ وہ تو برطانوی حکومت اور مغربی تہذیب کو واقعاتِ ثابتہ مان کر یہ سوچتے تھے کہ اس حکومت کی نظرِ عنایت اور اس تہذیب کی برکات سے کیوں کر فیض اُٹھایا جائے۔ ان کے قلب پر جس تجربے نے سب سے زیادہ اثر ڈالا تھا وہ مسلمانوں کی روحانی، ذہنی اور اخلاقی پستی کا احساس نہ تھا بلکہ ان کی مادّی اور تمدّنی پستی کا۔ انھیں اسلام کے تہذیبی سرمائے کی حفاظت کی فکر نہ تھی بلکہ مسلمانوں کے مستقل معاشی حقوق کے تحفظ کی، اور اس کا ذریعہ ان کے نزدیک یہی تھا کہ انگریزی تعلیم اور مغربی تہذیب کے ذریعے حاکم قوم کا تقرب حاصل کیا جائے۔

ہم نے جو "اربابِ علی گڈھ" کی ترکیب استعمال کی اس سے

ہمارا اشارہ دراصل سرسید کی طرف نہیں بلکہ مسلمانوں کے اونچے متوسط طبقے کی طرف ہے جس کے ساتھ اور جس کے لئے انھیں کام کرنا تھا۔ خود سرسید احمد خاں ۱۸۱۷ — ۱۸۹۸ ایک عالی دماغ، روشن خیال اور اولوالعزم مدبر اور مصلح تھے اور ان کے پیشِ نظر وسیع تر اور بلند تر مقاصد تھے۔ وہ ہندوستانی ذہن کو عہدِ وسطیٰ سے نکال کر عہدِ جدید میں لانا چاہتے تھے اور انگریزی تعلیم و تہذیب کو محض اس کا ایک ذریعہ سمجھتے تھے۔ انھیں مغرب کی اندھی تقلید کرنا منظور نہ تھا بلکہ مغربی تہذیب کے بہترین عناصر کو ہندوستانی تہذیب میں سمو کر ایک نئی تہذیب کی بنیاد ڈالنا۔ سیاست میں ان کی پالیسی انگریزوں کے ساتھ مشروط اتحادِ عمل کی تھی، جس میں ہندوستانیوں کی قومی خود داری قائم رہے۔ قومی آزادی کا خیال اس وقت تک ان جیسے زبردست محبِ وطن کو بھی نہیں آسکتا تھا۔

ابتدا میں سرسید کی تعلیمی اور اصلاحی کوششیں صرف مسلمانوں تک محدود نہ تھیں بلکہ وہ سب ہندوستانیوں کی ذہنی اور مادی ترقی چاہتے تھے۔ سب سے پہلے ان ہی نے اردو میں قوم کے لفظ کو، جو پہلے ذیلی ذاتوں کے معنی میں آتا تھا، "نیشن" کے وسیع معنی میں کل اہلِ ہند کے لئے استعمال کیا۔ ان کا مرادآباد کا فارسی مدرسہ (سنہ ۱۸۶۹ء) غازی پور کا

انگریزی مدرسہ (۱۸۶۴ء) اور انگریزی سے اردو میں علمی کتابوں کا ترجمہ کرنے کے لئے سائنٹفک سوسائٹی (۱۸۶۳ء) یہ سب ادارے عام ہندوستانیوں کے لئے تھے اور ان کے قائم کرنے میں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں نے ان کا ہاتھ بٹایا لیکن جس زمانے میں سرسید بسلسلہ ملازمت بنارس میں مقیم تھے ان پر یکایک یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ ہندوؤں میں احیائے ماضی کا جوش اُٹھ رہا ہے اور انھیں مشترک ہندوستانی تہذیب کی راہ سے ہٹا کر ایک نئی راہ پر ڈال رہا ہے جس کی منزل مقصود خالص ہندو تہذیب ہے۔ اس کی بڑی علامت یہ تھی کہ ۱۸۶۷ء میں بنارس سے ایک تحریک اٹھی کہ سرکاری عدالتوں اور دفتروں سے اردو زبان اور فارسی رسم الخط کو خارج کر دیا جائے اور ادبی ہندی یعنی سنسکرت آمیز ہندوستانی دیوناگری رسم الخط میں جاری کی جائے۔ قومی زبان کے پیچیدہ مسئلے پر ہم آگے چل کر ایک مستقل باب میں روشنی ڈالیں گے یہاں صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ سرسید نے مدبرانہ فراست سے اس تحریک کی پوری اہمیت کو سمجھ لیا اور انھیں یقین ہو گیا کہ ہندو ان کے بنائے ہوئے راستے پر چلنے کے لئے تیار نہیں ہیں بلکہ اپنی جداگانہ تہذیبی پالسی اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے اپنے دائرہ

فکر و عمل کو تنگ کر لیا۔ قوم کا لفظ وہ اب مسلمانوں کی جماعت کے لئے استعمال کرنے لگے اور اسی جماعت کی اصلاح و ترقی کو انھوں نے اپنا نصب العین بنا لیا۔ انگلستان جانے سے سرسید کے اصلاحی خیالات میں اور زیادہ وسعت اور پختگی پیدا ہوئی اور وہاں سے واپسی کے بعد انھوں نے مسلمانوں کے سامنے جو پروگرام پیش کیا وہ مذہب، معاشرت، علم، تعلیم، غرض ہر شعبہ زندگی میں تجدید چاہتا تھا۔

اس ہمہ گیر اصلاحی تحریک کا مرکز وہ علیگڑھ کے مدرسے کو بنانا چاہتے تھے جو انھوں نے ۱۸۷۵ء میں قائم کیا تھا۔ لیکن چونکہ انھیں اپنا اسکول اور کالج دولت مند مسلمانوں خصوصاً بڑے زمینداروں کی مدد سے چلانا پڑا اور زیادہ تر انھیں حضرات کو مجلس انتظام میں رکھنا پڑا اس لئے علیگڑھ اسی طبقے کے لوگوں کی آرزوؤں اور حوصلوں کا آئینہ بن گیا۔ اس میں خوش حال خاندانوں کے لڑکے بقدر ضرورت جدید تعلیم حاصل کرتے تھے لیکن زیادہ زور ایسے وضع و لباس اخلاق و آداب، کھیلوں اور ورزشوں کے سکھانے پر دیا جاتا تھا جن کے ذریعے سے انگریز حاکموں کی خوشنودی اور قربت حاصل ہو سکے۔

سرسید کی اصلاحی جد و جہد کے دوسرے پہلوؤں سے علیگڑھ کا مدرسہ قریب قریب بے تعلق رہا۔ ان کے مذہبی

افکار تو در اصل مسلمانوں کے کسی حلقے میں مقبول ہی نہیں ہوئے لیکن اُردو ادب پر اور مسلمانوں کی عام ذہنی زندگی پر جو زبردست اثرات انھوں نے ڈالے وہ زیادہ تر براہِ راست بغیر علیگڈھ کے توسط کے انفرادی طور پر علیگڈھ کے بعض طلبہ میں جنھیں سرسید سے ذاتی سابقہ رہا ان کے علمی اور ادبی ذوق، ان کی آزادی فکر، ان کے جوشِ اصلاح اور حکومت کے مقابلے میں ان کے وقار اور خودداری کا ایک شائبہ ضرور پیدا ہو گیا۔ لیکن مجموعی طور پر علیگڈھ کا مطمحِ نظر معمولی ذہنی تعلیم کے علاوہ یہ تھا کہ اس کے طلبہ میں ایک ظاہری حسن، ایک نمائشی صیقل اور انگریزی حکومت کی ساختہ وفاداری اور پرداختہ رضا جوئی کا سلیقہ پیدا ہو جائے جس کی بدولت ڈگری، نوکری اور پنشن کے مرحلے آسانی سے طے ہو سکیں۔

سرسید کے بعد جب علیگڈھ کے انتظام کی باگ محسن الملک کے ہاتھ میں آئی تو علی گڈھ کا یہ مخصوص رنگ اور چمکا۔ مگر وقار الملک کے زمانے میں کچھ ان کی شخصیت کے اور کچھ زمانے کے حالات کے اثر سے ایک چھوٹی سی لہر حریت پسندی کی اٹھی جس نے جنگ بلقان اور جنگ طرابلس کے زمانے میں ترکوں کی اتحاد اسلامی کی تحریک سے متاثر

ہو کر برطانیہ کی مخالفت کا رنگ اختیار کر لیا۔ ارباب کا بجاد
حکومت نے مل کر اس رجحان کو رد کرنے کی کوشش کی لیکن یہ
برابر بڑھتا چلا گیا۔

انگریزی تعلیم یافتہ مسلمانوں میں اتحاد اسلامی کا جذبہ اور
ہندوستان کی آزادی کا جوش جس کے اثر سے علیگڈھ کا
انگریز دوست حلقہ بھی محفوظ نہ رہ سکا زیادہ تر دو قوتوں
کی بدولت اُٹھا تھا۔ ایک اقبال کی مجتہدانہ شاعری دوسری
محمد علی کی مجاہدانہ شخصیت۔ اقبال نے اپنے جاں بخش اور جاں
فزا کلام میں، جو حسن اور قوت، لطف اور اثر کا بے مثل مرکب
ہے، اسلام کے انفرادی اور اجتماعی نصب العین کی حکیمانہ
تفسیر اسی طرح پیش کی کہ تعلیم یافتہ مسلمانوں کے دلوں میں
ایمان تازہ ہو گیا، امیدیں جی اٹھیں اور سعی و عمل کے سوتے
کھل گئے۔ اقبال کے فلسفہ زندگی کے مختلف پہلوؤں پر ہم
اگلے باب میں نظر ڈالیں گے یہاں صرف اتنا کہہ دینا کافی
ہے کہ جو خودداری، خود اعتمادی اور روحِ عمل سر سید
مسلمانوں میں ناسازگار ماحول کی وجہ سے پیدا نہ کرنے پائے
وہ اقبال نے پیدا کر دی۔ اس عام بیداری اور جوش سے
سیاسی اور ذہنی آزادی کی جنگ میں جو مسلمانوں کو درپیش
تھی کام لینے کے لئے ایک ایسے شیر دل قائد کی ضرورت تھی

جو ایک ہی وقت میں حکومت برطانیہ کی قاہرانہ طاقت سے بھی ٹکرا لے سکے اور مسلمانوں کے ان رجعت پسند عناصر سے بھی نبٹ سکے جو حکومت کے دست و بازو بنے ہوئے تھے۔ خوش قسمتی سے یہ قائد عین وقت پر مل گیا۔ اس کا نام محمد علی تھا پہلی جنگ عظیم کے بعد جب ترکی قوم اور عثمانی خلافت کو جو اتحاد اسلامی کا مرکز سمجھی جاتی تھی انگریزوں کے ہاتھوں بربادی کا خطرہ پیدا ہوا تو مولانا محمد علی نے تعلیم یافتہ طبقے کے ترقی پسند عناصر کو منظم کر کے اور مذہبی طبقے کے حریت پسندوں کے ساتھ مل کر ایک طرف خلافت کی سیاسی تحریک کی بنیاد ڈالی اور دوسری طرف جامعہ ملیہ کی تعلیمی اور تہذیبی تحریک کی۔ برطانیہ کی مخالفت اور آزادی کی محبت کے جذبات کی بنا پر مسلمانوں کی قدامت پسند اور جدت پسند جماعتوں کو خلافت کے جھنڈے کے نیچے جمع کر دیا اور ان دونوں کو اور جماعتوں کے دوش بدوش کانگرس کے پلیٹ فارم پر کھڑا کر دیا۔

پرانی روشنی اور نئی روشنی کے مسلمانوں کا یہ قران دونوں کے لئے بہت مفید ثابت ہوا اور اس نے دونوں میں زندگی کی ایک نئی روح پھونک دی۔ مذہبی طبقے کو نئے تعلیم یافتہ لوگوں کے ساتھ سے زمانے کی ضرورتوں اور

زندگی کے مسائل سے ایک گونہ واقفیت حاصل ہوگئی اور وہ ایک حد تک منظم ہو گئے۔ انگریزی دانوں میں علما کی صحبت سے کم سے کم وقتی طور پر مذہبی جذبہ پیدا ہو گیا اور انھیں عوام سے جن سے وہ اب تک بالکل الگ تھے کسی قدر تعلق اور ہمدردی ہو گئی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں ایک ملت کی شان نظر آنے لگی، ان میں فکر اجتماعی اور عمل اجتماعی کا مادّہ پیدا ہو گیا اور وہ ہندوستان کی سیاست میں ایک موثر قوت بن گئے سنہ ۱۹۲۰ء۔ سنہ ۱۹۲۲ء کی جنگ آزادی کا زور شور بڑی حد تک انھیں کے دم سے تھا۔ لیکن بدقسمتی سے مسلمانوں کی یہ یک جہتی زیادہ دن تک نہیں رہی۔ انگریزی دانوں کا مذہبی جوش محض عارضی نکلا۔ ان میں سے اکثر کو سرکاری نوکری کی کشش نے پھر اپنی طرف کھینچ لیا جو باقی رہ گئے ان پر بھی "نیم مہذب ملاتوں" اور "غیر مہذب عوام" کی صحبت گراں گذرنے لگی۔ ادھر مذہبی طبقے کا رنگ بھی بگڑ گیا۔ سیاسی رہنمائی نے مذہبی پیشوائی کے ساتھ مل کر اس کے ہاتھ میں اتنی بڑی طاقت دے دی جس کا صحیح استعمال وہ نہیں کر سکتا تھا۔ باہمی رشک وحسد جو کچھ دن کے لئے دب گیا تھا زور وشور سے اُبھر آیا اور آپس میں لڑائی جھگڑے شروع ہو گئے۔ انگریزی دانوں کے ساتھ اس طبقے کی عارضی صلح کے ختم ہو جانے سے ایک

اور محاذ جنگ قائم ہو گیا۔ مذہبی طبقے کو انگریزی دانوں سے یہ شکایت تھی کہ عوام پر ہمارا جو اثر تھا اس سے فائدہ اٹھا کر یہ حضرات لیڈر بن گئے اور اب ہمارے اثر کی جڑ کاٹ رہے ہیں۔ بظاہر ان دونوں طبقوں کی مخالفت ذاتی اغراض پر مبنی معلوم ہوتی تھی۔ لیکن حقیقت میں اس کی بنا اختلاف مقاصد پر تھی۔ علما در اصل یہ چاہتے تھے کہ احیائے مذہب کے اس نصب العین کو جو ڈیڑھ سو سال سے ان کے پیش نظر تھا عملی جامہ پہنائیں۔ ہندوستان اور ممالک اسلامی کی آزادی کو اس کا ایک ذریعہ جان کر وہ اس کے حاصل کرنے میں دوسری جماعتوں کے ساتھ مل کر کوشش کرنے کو تیار تھے، انگریزی دان طبقے کا اصل مقصد ہندوستان کے مسلمانوں کی سیاسی اور مادّی ترقی تھی۔ مذہبیت کا جوش اور انگریزی تہذیب کی مخالفت عارضی کیفیتیں تھیں جو انگریزوں کی ضد میں ان کے اندر پیدا ہو گئی تھیں۔ تحریک خلافت سے جس کے ذریعے سے دونوں کو اپنے مقصد کے پورے ہونے کی امید تھی ان کو ایک رشتے میں مربوط کر دیا تھا۔ جب ترکی میں خلافت کا خاتمہ ہو جانے سے ہندوستان کی تحریک خلافت ایک دم سے بیٹھ گئی، تو یہ رشتہ کٹ گیا اور مسلمانوں کے مذہبی طبقے اور انگریزی تعلیم یافتہ طبقے کا

عارضی اتحاد ختم ہو گیا۔ تعلیم یافتہ طبقے کا بڑا حصّہ مسلم لیگ کی اعتدال پسند سیاسی تحریک میں شامل ہو گیا۔ مذہبی طبقہ مختلف نیم نیم سیاسی جماعتوں میں بٹ کر رہ گیا۔ ادھر سیاسی اور تہذیبی اختلافات کی وجہ سے ان دونوں طبقوں کے تعلقات کانگرس سے بھی کشیدہ ہو گئے۔ کانگرس میں بہت کم مسلمان رہ گئے۔ جو مسلمان متحدہ قومیت کے حامی ہیں ان میں سے بھی بہت سے کانگرس سے دور دور رہنے لگے۔

(ب)

مغلیہ سلطنت کے زوال اور ہندوستانی تہذیب کے انحطاط نے جہاں مسلمانوں کو متاثر کیا وہاں اُن ہندوؤں کو بھی کیا جو قومی ریاست اور قومی تہذیب کی تعمیر میں مسلمانوں کے ساتھ شریک تھے۔ اٹھارھویں صدی کے آخر کا زمانہ ہندوؤں کے لئے بھی ذہنی اور اخلاقی پستی کا زمانہ تھا۔ مگر دونوں کے ہاں سطحی جمود کے اندر زندگی اور قوت کے چشمے موجود تھے اور تھوڑے ہی دنوں بعد جہاں تک زمانے کے حالات نے موقع دیا یہ چشمے ایک ایک کر کے اُبلنے لگے۔

بیسویں صدی کے شروع میں اُدھر مسلمانوں میں حیاتے مذہب کے تصورات نے جو ایک مدت سے اُن پر اثر ڈال رہے تھے ایک عمومی علمی تحریک کی شکل اختیار کی تو اِدھر

ہندوؤں میں برہمو سماج کی مذہبی اور معاشرتی اصلاح کی تحریک شروع ہوئی۔ مگر ان دونوں میں بہت فرق تھا۔ مسلمانوں کی مذہبی تحریک بغیر خارجی مہیجات کے اندر سے اُٹھی تھی اس لئے خواص تک محدود نہ تھی بلکہ عوام کو بھی اپنے ساتھ بہا لے گئی۔ برہمو سماج کی اصلاحی تحریک نئے زمانے اور نئے حالات کے تقاضے سے پیدا ہوئی تھی جسے صرف ذہنی طبقہ محسوس کر سکتا تھا۔ اس لئے وہ اعلیٰ تعلیم یافتہ ہندوؤں کے طبقے سے آگے نہیں بڑھی۔ مگر مسلمانوں کی تحریک عصر جدید اور مغربی تہذیب کے بڑھتے ہوئے اثرات کو سراسر مضر بلکہ مُہلک سمجھ کر اُن سے ٹکر لینا چاہتی تھی۔ اس لئے اُس کے سامنے بڑی مشکلات تھیں ہندو تحریک اِن نئے اثرات کو یا کم سے کم اِن میں سے بعض کو مفید سمجھ کر قبول کرنے پر تیار تھی۔ اِس لئے اُس کا راستہ مقابلتاً سہل تھا۔

برہمو سماج کی ابتدائی تحریک نے جسے آدی برہمو سماج کہتے ہیں، عیسائیت اور اسلام کا تھوڑا بہت اثر قبول کیا تھا لیکن اُس کی بُنیاد ہندو ویت کے اُصولوں پر قائم تھی اور وہ معاشرتی اصلاح میں ایک تدریجی رفتار سے چل رہی تھی۔ اُس کی وہ شاخ جو ۱۸۶۶ء میں کیشب چندر سین کی قیادت میں اصل سماج سے الگ ہوگئی عیسائیت سے بہت زیادہ

متاثر ہوئی اور اُس نے سامی مذاہب کے نمونے کا ایک جداگانہ مذہب بنانے کی اور معاشرتی اصلاح کا کام مجاہدانہ جوش اور انقلابی رفتار سے کرنے کی کوشش کی۔ اِس نئی سماج کو جس نے برہمو سماج آف انڈیا کا نام اختیار کیا ہندو سوسائٹی میں زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی اور آپس کے جھگڑوں نے اِسے تھوڑے دن کے بعد دو فرقوں میں تقسیم کر کے اور کمزور کر دیا لیکن پھر بھی تعلیم یافتہ ہندوؤں میں معاشرتی اصلاح کا جذبہ پیدا کرنے میں اِس نے قابلِ قدر خدمات انجام دیں۔

کیشب چندر سین کے اثر سے بمبئی میں تعلیم یافتہ ہندوؤں میں مذہبی اور معاشرتی اصلاح کا شوق پیدا ہوا اور انھوں نے کم و بیش برہمو سماج کے نمونے کی ایک انجمن پرارتھنا سماج کے نام سے قائم کی اُسے کچھ دن بعد رانا ڈے کی رہنمائی حاصل ہو گئی جنھوں نے اِسے برہمو سماج کی طرح ایک علیحدہ فرقہ بننے نہیں دیا بلکہ عام ہندوؤں کی معاشرتی اصلاح کی ایک زبردست قوت بنا دیا۔

مہادیو گووند رانا ڈے کی شخصیت جدید ہندوستان کی عظیم ترین شخصیتوں میں سے ہے۔ رانا ڈے نے تعلیم یافتہ ہندوؤں میں نئی زندگی کی روح پھونکنے کی اُسی طرح کوشش کی

جس طرح سرسید نے اور اُنھیں سرسید سے زیادہ کامیابی ہوئی. نہ صرف دکن میں بلکہ مسلمانوں میں ایک حد تک سارے ہندوستان میں ہندوؤں کی تعلیمی معاشرتی اور سیاسی بیداری میں راناڈے کا بہت بڑا حصّہ ہے۔ پرارتھنا سماج اور سوشل کانفرنس کے ذریعہ سے انھوں نے مخصوص معاشرتی اصلاحات کرنے کے علاوہ تعلیم یافتہ ہندوؤں کے ایک بہت بڑے طبقے میں اصلاح کی ضرورت کا گہرا احساس پیدا کر دیا، دکن ایجوکیشنل سوسائٹی کے ذریعہ سے اپنے صوبہ کی عام تعلیم اور سارواجنک سبھا اور دکن سبھا کے ذریعہ سیاسی تربیت میں قابلِ قدر خدمات انجام دیں۔ جن بزرگوں کے ہاتھ سے نیشنل کانگریس کی بنیاد پڑی اُن میں راناڈے بھی شامل تھے۔

رام موہن رائے اور راناڈے دونوں تعلیم یافتہ ہندوؤں کے اُس لبرل رُجحان کے نمائندہ تھے، جو مغربی تہذیب کے اثر سے پیدا ہوا تھا کہ ہندوئیت کو عہدِ جدید کی ضرورتوں کے مطابق بنانے کے لئے مروجہ مذہبی عقائد اور معاشرتی اُصولوں میں ترمیم اور اصلاح کی ضرورت ہے۔ لیکن بہت سے تعلیم یافتہ ہندو ایسے بھی تھے جو مغربی تہذیب کے ایک دوسرے پہلو یعنی قوم پرستی اور وطن پرستی کے جذبات سے زیادہ متاثر ہوتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ روایتی ہندو مذہب اور ہندو تہذیب

بجائے خود مکمل اور ہر عہد کی ضرورتوں کے لئے کافی ہے۔ اِس میں کسی ترمیم کی ضرورت نہیں بلکہ صرف اُس کی نئی تعبیر کی ضرورت ہے۔ ہندوستان کی نجات مغرب کی تقلید میں نہیں بلکہ اُس کے سیاسی اور ذہنی تسلط سے آزاد ہو کر متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کی تعمیر میں ہے۔ قوم سے یہ لوگ ہندوؤں کی جماعت مراد لیتے تھے اور مسلمانوں کو کم و بیش انگریزوں کی طرح بدیسی سمجھتے تھے۔ اِس نقطۂ نظر کے سب سے زبردست نمائندے بال گنگا دھر تلک تھے جو دکن میں رانا ڈے کے حریف اور اُس پارٹی کے لیڈر تھے جو اُن کی سیاسی اور معاشرتی لبرل تحریک کی مخالف تھی۔

تلک نے اپنی عمومی زندگی چھبیس برس کی عمر میں ۱۸۸۰ء میں اِس طرح شروع کی کہ چند پُرجوش نوجوانوں کے ساتھ مِل کر ایک پرائیویٹ ہائی سکول کھولا اور دو اخبار مرہٹہ اور کیسری کے نام سے نکالنے شروع کئے۔ اِن لوگوں کی مخلصانہ کوششوں میں بڑی کامیابی ہوئی جس سے اُن کے حوصلے بڑھ گئے۔ ۱۸۸۲ء میں اُنھوں نے دکن ایجوکیشن سوسائٹی اور فرگوسن کالج قائم کر کے مبلغانہ جوش کے ساتھ زیادہ وسیع پیمانے پر خدمت کرنے کا بیڑہ اُٹھایا مگر تلک کی اپنے ساتھیوں سے نہیں بنی۔ اِس لئے کہ یہ لوگ رانا ڈے کی معاشرتی اصلاحی تحریک کے موافق تھے اور تلک اُس کے

سختی سے مخالف۔ انھوں نے دکن ایجوکیشن سوسائٹی سے قطع تعلق کر لیا اور اپنے اخباروں کے ذریعہ سے رائے عامہ پر اثر ڈال کر اُن لوگوں کا ایک علیحدہ حلقہ بنا لیا جو سیاست میں انتہا پسند اور معاشرتی معاملات میں راسخ العقیدہ ہندو تھے۔ آہستہ آہستہ اِس حلقہ کا اثر عمومی زندگی پر بڑھتا گیا۔ اُس نے سار وا جنک سبھا پر قبضہ کر لیا اور نیشنل کانگریس میں بھی خاصی طاقت حاصل کر لی۔ تِلک کے اثر سے کانگریس رفتہ رفتہ اعتدال پسندی سے ہٹ کر انتہا پسندی کی طرف قدم بڑھاتی رہی یہاں تک کہ سنہ ۱۹۰۷ء میں گوکھلے جیسے لبرل اُسے چھوڑ کر الگ ہو گئے اور اُس پر ہندو قومیت کے علم برداروں کا تسلط ہو گیا۔ اپنے والہانہ جذبۂ آزادی کی بدولت تِلک کو تین بار جیل جانا پڑا اور طرح طرح کی تکلیفیں اور مصیبتیں اُٹھانی پڑیں مگر اُن کے دم خم وہی رہے اور وہ اپنی عملی اور علمی جد و جہد سے ملک کو جنگ آزادی کے لئے تیار کرتے رہے۔

تِلک کی علمی خدمات بھی اُن کی سیاسی خدمات کی طرح اِسی مقصد کے تابع تھیں کہ ہندوؤں کا اُن کے ماضی بعید سے ایک زندہ رشتہ قائم ہو جائے اور وہ ہندو تہذیب کی حقیقی رُوح کو سمجھ کر اُسے عملی جامہ پہنانے کی کوشش کریں۔ وہ سنسکرت کے بہت بڑے عالم تھے۔ انھوں نے انگریزی میں "دی آرکٹک"

ہوم ان دی ویداز" اور "اوریون" کے نام سے دو محققانہ کتابیں اور مرہٹی میں گیتا رہس کے نام سے بھگوت گیتا کی وہ زبردست شرح لکھی جس نے ہندوؤں کی ذہنی زندگی میں ہل چل ڈال دی اور قومیت کو مذہب کی مضبوط بنیاد پر کھڑا کر دیا۔

ہندو قومیت کو آریہ سماج کی مذہبی اور اصلاحی تحریک سے بڑی تقویت پہنچی یہ تحریک دیانند سرسوتی نے ۱۸۷۵ء میں شروع کی تھی۔ اِس کا اصلی مقصد یہ تھا۔ کہ ہندو مت سے پورانک عہد کی دوراز کار روایات، پیچیدہ معاشرتی ادارات اور ویدانت کے دقیق اور نازک خیالات کو خارج کر کے صرف ویدک عہد کے سیدھے سادھے عقائد اور رسوم کو رہنے دیا جائے اور اُن کی بُنیاد پر ایک نئی تہذیب تعمیر کی جائے جو حتی الامکان قدیم ترین ویدک تہذیب کا نمونہ ہو۔

ظاہر ہے کہ جو تحریک خود ہندو تہذیب کے غیر ویدک اثرات کی مخالف ہو اُسے اسلامی اور مغربی اثرات کا اور بھی شدت سے مخالف ہونا چاہیے تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کو مذہبی تبلیغ کے ذریعہ ہندو بنانا اور ہندوؤں کو قومی تعلیم کے ذریعہ منظم کر کے مغرب کی سیاسی اور ذہنی حکومت سے آزاد کرنا بھی آریہ سماج کے مقاصد میں داخل ہو گیا۔ علاوہ اُس بلاواسطہ اثر کے جو آریہ سماج

نے اپنے فرقے پر ڈالا اُس کا بلاواسطہ اثر عام ہندوؤں کے تہذیبی نصب العین پر بہت پڑا اور اُس نے اُن کی نظروں کو حال اور مستقبل سے ہٹا کر ماضی بعید کی طرف پھیر دیا۔

ہندو مذہب ہندو فلسفہ اور مخفی علوم کے عقیدے کا معجون مرکب جو تھوسوفی کے نام سے مسز اینی بسنٹ کے ذریعہ ہندوستان پہنچا۔ ہندوؤں کی مذہبی یا تہذیبی بصیرت میں کوئی اضافہ نہ کرسکا لیکن خود مسز اینی بسنٹ نے ذاتی طور پر ہندو قومیت کی بڑی خدمت کی۔ قدیم ہند کے روحانی ورثے کی والہانہ تعریف سے انھوں نے ہندوؤں کے دل میں فخر قومی کے جذبے کو ابھارا، بنارس میں ہندو کالج قائم کرکے اُسے راسخ العقیدہ ہندوؤں کی تعلیم کا ایک اہم مرکز بنادیا جس نے آگے چل کر ہندو یونیورسٹی کی شکل اختیار کی اور ہوم رول لیگ کو فروغ دے کر ہندوؤں میں ایک عام سیاسی بیداری پیدا کردی۔

یہ اصلاحی تحریکیں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے درحقیقت ہندو ذہن میں فکر اور ارادے کی بیداری کا نتیجہ تھیں جس نے رومانی جذبات پرستی کے ساتھ مل کر مذہبی رنگ اختیار کرلیا تھا۔ حقیقی مذہبی بیداری جس کا سرچشمہ فکر، ارادے اور جذبے کی ماورا ایک مخصوص باطنی واردات، ایک بلاواسطہ مشاہدہ حقیقت ہے ہندوؤں میں شری رام کرشن پرم ہنس اور اُن کے جانشین

سوامی وِوِکا نند کی بدولت پیدا ہوئی ۔ شری رام کرشن بنگال میں ضلع ہُگلی کے ایک گاؤں میں ایک غریب برہمن کے گھر پیدا ہوئے (۱۸۳۶ء) اُن کی تعلیم ابتدا میں بہت معمولی ہوئی لیکن بچپن سے اُن میں مذہبیت کا ایک نہایت گہرا احساس موجود تھا۔ اُنھیں مذہبی کتابوں اور گیتوں کے سُننے کا غیر معمولی شوق تھا اور اکثر اُن پر ایک وجد کی حالت طاری ہو جاتی تھی ۔ نوجوانی میں وہ تین سال تک پروہت کا کام کرتے رہے اور انیس سال کی عمر میں کالی کے نئے مندر میں جو کلکتہ سے چار میل پر دکشنیشور میں بنا تھا پجاری ہو گئے ۔

اب ایک زبردست روحانی کشمکش اور کرب ، شک وشبہ تجسس اور تجربہ کا دَور شروع ہوا ۔ اِس زمانے میں رام کرشن یکے بعد دیگرے مختلف مذہبی طریقوں کے سادھن کے ذریعے نفس غالب کرتے رہے جس کے دوران میں اُنھیں ، کالی ، سیتا اور کرشن کا دیدار نصیب ہوا ۔ اور یہ محسوس ہوا کہ کرشن اُن کے اندر سما گئے ۔ پھر اُنھوں نے ایک سادھو سے ویدانت کے ادویت فلسفہ کا گیان حاصل کیا اور آخر میں ایک مسلمان صوفی سے اسلامی عبادت و ریاضت کے طریقے سیکھے اور کئی روز تک باقاعدہ نماز پڑھتے رہے یہاں تک کہ ایک روز اُنھیں یہ محسوس ہوا کہ رسولِ مقبول کی حضوری حاصل ہو گئی ۔ اِسی طرح کچھ دن

بعد بائیبل کے مطالعہ کی برکت سے اُنھیں حضرت عیسٰی کی زیارت بھی ہوئی۔ سادھن کی منزل سے گزر کر اُنھوں نے معمولی انسانوں کی طرح لوگوں سے ملنا جلنا شروع کیا۔ دیبندر ناتھ ٹیگور اور کیشب چندر سین سے مبادلۂ خیالات کرنے کے بعد اُنھیں یہ شعور پیدا ہوا کہ وہ خدا کی طرف سے اِس پر مامور کئے گئے ہیں کہ ہندوؤں میں بھی مذہبی روح کو زندہ کریں۔ ۱۸۷۱ء سے اپنی وفات کے وقت (۱۸۸۶ء) تک شری رام کرشن طالبانِ حق کو اسرارِ معرفت کی تلقین کرتے رہے اور اپنے بعد اپنے مخلص اور پُرجوش چیلوں کی ایک جماعت چھوڑ گئے جس میں سب سے ممتاز سوامی ویویکانند تھے۔

سوامی ویویکانند اپنے گرو کی وفات کے وقت ۲۳ سال کے تھے۔ دو سال بعد اُنھوں نے مقدس مقامات کی زیارت کے لئے ہندوستان کا دورہ شروع کیا اور پانچ سال کے عرصے میں کوہ ہمالیہ سے لے کر راس کماری تک سارے ملک کو چھان ڈالا۔ اس سفر میں سب سے گہرا اثر جوان کے دل پر پڑا وہ ہندوستانیوں کے انتہائی افلاس اور جہالت کا تھا۔ راس کماری کے مشہور مندر کی زیارت کے بعد سمندر کے ایک چٹان پر کھڑے ہو کر اُنھوں نے یہ ارادہ کیا کہ اپنی زندگی کو ہندوستان کے کروڑوں غریبوں کی تعلیم اور ان کی مادّی اور روحانی ترقی کی کوشش میں صرف کریں گے۔ اس کے

چند روز بعد انھیں خیال آیا کہ مذاہبِ عالم کی کانفرنس میں، جو شکاگو میں منعقد ہو رہی تھی، شرکت کریں۔ ہندوستان کے اس بے نوا فقیر نے اہلِ دولت اور اہلِ علم کی اس شاندار محفل میں ہلچل ڈال دی۔ یہ دیکھ کر کہ مغرب کے طالبانِ حق ہند قدیم کے روحانی پیام کو کس قدر شوق سے سنتے ہیں، سوامی ودکانند نے کئی سال امریکا میں قیام کر کے لکچروں کے اور حلقہ ہائے درس کے ذریعے سے ان کو ویدانت کے فلسفے کی تعلیم دی، راج یوگ کے عنوان سے ایک مستقل کتاب لکھی اور کرم یوگ، بھکتی یوگ اور گیان یوگ پر لکچروں کا سلسلہ شائع کیا۔ آخر میں انھوں نے نیویارک میں ایک ویدانت سوسائٹی قائم کر دی اور اپنے چند امریکی چیلوں کی تربیت کر کے انھیں اس کے لئے تیار کر دیا کہ وہ سوامی جی کے ہندوستان واپس جانے کے بعد اس کام کو جاری رکھیں۔ اس عرصے میں وہ دو بار لندن گئے اور سوئٹزرلینڈ اور جرمنی کا سفر کیا۔ لندن میں بھی ان کے معتقدین کی ایک جماعت پیدا ہو گئی اور جب وہ وہاں سے روانہ ہونے لگے تو سوامی ابھیدانند کو ہندوستان سے بلوا کر وہاں چھوڑ دیا تاکہ وہ انگلستان میں تعلیم اور تبلیغ کا کام کرتے رہیں۔

ہندوستان میں سوامی ودکانند کا بڑا شاندار استقبال ہوا۔ انھوں نے پھر سارے ملک کا دورہ کیا اور اب کی بار یہ

تلقین کی کہ مذہب کی بنیاد پر جو ہندوستانی تہذیبوں کی جان ہے، ہندوؤں کو مغربی طرز پر منظم ہونا چاہیئے اور خدمتِ خلق اور اصلاحِ معاشرت خصوصاً عورتوں کی تعلیم و ترقی کے کام انجام دینے چاہیئے۔ ۱۸۹۷ء میں انھوں نے اپنی تعلیم کو عملی جامہ پہنانے کے لئے رام کرشن مشن کی بنیاد ڈالی ۱۸۹۹ء میں بیلور کا مٹھ بنوا کر اسے اپنے سلسلے کے سادھوؤں کا مستقل مرکز قرار دیا، اور اسی سال الموڑے میں ادویت آشرم قائم کیا۔ اس زمانے میں ان کی صحت بہت ابتر حالت میں تھی اور ان کو یقین تھا کہ چند سال سے زیادہ زندہ نہیں رہیں گے اس لئے مغرب میں اپنے تعلیمی کام کو مضبوط بنیادوں پر قائم کرنے کے لئے وہ دوبارہ امریکا روانہ ہو گئے۔ یہاں انھوں نے کیلیفورنیا کے مقام سینٹا کلارا میں شانتی آشرم قائم کیا اور سین فرانسسکو، اوکلینڈ، اور المیڈا میں ویدانت کی تعلیم کے نئے مرکز کھولے۔ وہاں سے ۱۹۰۰ء میں مذاہب کی کانفرنس میں شرکت کرنے کے لئے پیرس گئے اور مصر ہوتے ہوئے ہندوستان واپس آئے اور یہاں پہنچتے ہی پھر اپنا تبلیغی دورہ شروع کر دیا۔ جب صحت نے بالکل جواب دے دیا تو بیلور کے مٹھ میں مقیم ہو کر تعلیم ویدانت کا کام کرتے رہے یہاں تک کہ ۱۹۰۲ء میں دنیا سے رخصت ہو گئے۔

ویدانت کے فلسفے کی ایک اور نئی تعبیر جو ذہنی کاوش اور باطنی واردات کے امتزاج سے پیدا ہوئی ہمارے زمانے میں شری آربندو گھوش نے پیش کی ہے۔ آربندو گھوش ۱۸۷۲ء میں کلکتے میں پیدا ہوئے تھے۔ سات برس کی عمر سے اکیس برس کی عمر تک ان کی ساری تعلیم انگلستان میں ہوئی۔ ہندوستان واپس آنے کے بعد تیرہ برس تک وہ ریاست بڑودہ میں ملازم رہے۔ اسی زمانے میں انھوں نے سنسکرت سیکھی اور ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کا گہرا مطالعہ کیا۔ ۱۹۰۶ء میں جب تقسیم بنگال کے خلاف ایجیٹیشن کا زور رہا تھا وہ ترک ملازمت کر کے کلکتے میں نیشنلسٹ تحریک کے ایک ممتاز لیڈر بن گئے۔ زیادہ تر انھیں کے اصرار سے نیشنلسٹ پارٹی نے سودیشی اور عدم تعاون کا پروگرام اختیار کیا جو آگے چل کر کانگرس کا پروگرام بن گیا۔ آربندو گھوش پر یکے بعد دیگرے کئی مقدمے چلائے گئے، ایک مقدمے کی تحقیقات کے دوران میں انھیں سال بھر علی پور جیل میں رہنا پڑا۔ اس زمانے میں ان کے دل پر ایک گہری مذہبی واردات گذری۔ انھوں نے سری کرشن کی زیارت کی۔ اور ان کی طرف سے یہ پیام پہنچانے پر مامور ہوئے کہ ہندوستان کے لوگوں کو سناتن دھرم کی اور اس کے ذریعے سے دنیا کی خدمت کے لئے اُٹھنا چاہیے

لیکن آربندو گھوش کو یقین تھا کہ ہندو ملک کی آزادی اور دھرم کی ترقی کی کوشش میں اُسی وقت کامیاب ہو سکتے ہیں جب وہ روحانی ارتقا کی ایک بلند تر منزل پر پہنچ جائیں. چنانچہ روحانی ارتقا کی حقیقت اور اس کی عملی تدابیر پہ غور کرنے کے لئے وہ جنوبی ہند کے مقام پانڈی چری میں جو فرانسیسی عملداری میں واقع ہے گوشہ نشیں ہو کر ریاضت اور مراقبے میں مصروف ہو گئے اور اب تک مصروف ہیں ۱۹۱۴ء سے ۱۹۲۱ء تک۔ وہ آریہ نام ایک رسالہ نکالتے رہے جس میں ان کی مہتم بالشان کتاب "حیات ربانی" بہ اقساط شائع ہوتی رہی۔ تھوڑے دن ہوئے یہ نظر ثانی اور ترمیم کے بعد تین جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ ان کی شرح بھگوت گیتا کا پہلے ذکر آ چکا ہے.

شری آبندو گھوش کا ہندوؤں کے تعلیم یافتہ طبقے پر بہت گہرا اثر ہے ان کے دقیق فلسفیانہ خیالات کے سمجھنے والے بہت کم ہیں مگر ان کی شخصیت کی عزت اور محبت سب کے دل میں ہے اور یہ ان قوتوں میں سے ہے جو ہندوؤں میں احساس، فکر اور مقصد کی وحدت پیدا کر کے ہندو قومیت کو تقویت پہنچا رہی ہیں۔

ہندوؤں کی جن ذہنی تحریکوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان

میں ہم کو دو مختلف رجحانات نظر آتے ہیں ایک آزاد خیالی (لبرلزم) کا رجحان جو مذہب میں انتخابیت، معاشرت میں جدیدیت اور سیاست میں اعتدال پسندی کی شکل میں ظاہر ہوا، دوسرا قدامت پسندی کا رجحان جس نے دو صورتیں اختیار کیں۔ ایک میں ویدک مذہب اور معاشرت کی طرف لوٹنے کی تاکید کی گئی دوسری میں ویدانت کے فلسفے کو مذہبی زندگی کی بنیاد بنانے اور اسے پورانک ہندو مذہب سے ہم آہنگ کرنے پر اور ہندو نظام معاشرت کو بدلے بغیر اس کی روح کے بدلنے پر زور دیا گیا تھا سیاست میں سب قدامت پسندوں کا مسلک ایک تھا۔ برطانوی حکومت کی مخالفت اور متحدہ (ہندو) قومیت کی تعمیر۔ کچھ دن تک لبرل اور قدامت پسند عناصر میں کشاکش رہی یہاں تک کہ بیسویں صدی کے شروع میں قدامت پسندوں کو عمومی زندگی پر تسلط حاصل ہو گیا اور لبرل ایک چھوٹی سی جماعت بن کر رہ گئے جس کا دائرہ اثر ذہنی طبقے تک محدود تھا۔ ہندوستانی قومیت کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو قدامت پسندی کا غلبہ اس لحاظ سے اچھا تھا کہ اس نے آزادی کے جذبے کو زیادہ گہرا اور تیز کر دیا لیکن قدامت پسندوں کا ادر قومیت کا تصور لبرل تصوّر سے زیادہ گہرا جاندار، اور قوت آفریں ہونے کے ساتھ ساتھ اس سے زیادہ تنگ یعنی صرف ہندوؤں

تک محدود تھا اس لئے اس نے متحدہ ہندوستانی قومیت کے خیال کو کمزور کر دیا۔

مگر خوش قسمتی سے تین جلیل القدر ہندوؤں نے جن میں سے ایک شاعر تھا، دوسرا فلسفی اور تیسرا معلمِ اخلاق ہندوویت کو عالمگیر انسانیت میں سمو کر ہندوؤں میں اتنی وسعت نظر پیدا کر دی کہ وہ مسلمانوں اور دوسری غیر ہندو قوموں کے ساتھ مل کر متحدہ قومیت کی تعمیر کر سکیں۔ ان تینوں کے نام اور ان کے کام سے نہ صرف ہندوستان میں بلکہ ساری مہذب دنیا میں ہر حال تعلیم یافتہ آدمی واقف ہے۔ یہاں ہمیں صرف یہ دکھانا کہ ان کی وجہ سے ہندوؤں کے تصور قومیت میں کس حد تک لچک اور وسعت پیدا ہوئی۔

شاعر ٹیگور نے اپنا نقطۂ نظر اپنی کتاب "وسیع تر ہندوستان" میں پیش کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان کی تاریخ صرف ہندوؤں کی تاریخ نہیں ہے۔ صدیوں پہلے مسلمان اپنی مذہبی اور تہذیبی میراث لے کر آئے اور اس تاریخ کا ایک جزو بنے اب انگریز اپنا تہذیبی سرمایہ لے کر آئے ہیں اور اس تاریخ کا جزو بن رہے ہیں نیا ہندوستان کسی ایک مذہب یا ایک نسل کے لوگوں کی جاگیر نہیں ہے۔ یہاں مختلف مذہبوں اور تہذیبوں کو مل کر امن و محبت کی ہم آہنگ زندگی بسر کرنا ہے۔ اس امن کا قائم کرنا

اس محبت اور ہم آہنگی کا پیدا کرنا یہی ہندوستان کا بڑا مسئلہ ہے اس مسئلے کو حل کرنے کے لئے ٹیگور نے اپنی سی کوشش کی اُن کی بین الاقوامی یونیورسٹی وشوا بھارتی کا جو انھوں نے شانتی نکیتن میں قائم کی مقصد یہی ہے کہ ایشیا اور یورپ کی تہذیب کے بہترین نمائندے ایک جگہ جمع ہو کر عالمگیر برادری کی ایک فضا پیدا کر دیں جس کے اندر نوجوان ہندوستانی پرورش پائے۔

فلسفی رادھا کرشن ایک لحاظ سے ہندو قومیت کے سب سے زبردست علم بردار ہیں۔ انھوں نے قدیم ہند کی مختلف مذہبی اور تہذیبی تحریکوں ویدک ہندو تحریک، بودھ تحریک، پورانک ہندو تحریک، اور عہد وسطیٰ کی ویدانتک تحریکوں کی تعبیر اس طرح کی کہ انھیں ایک ہی سلسلۂ فکر کی مختلف کڑیاں۔ ایک ہی روح اجتماعی کی نشو ونما کی مختلف منزلیں ثابت کر دیا اور ہندوؤں کی رسوم و عبادات، اخلاق و معاشرت کو اس رنگ میں پیش کیا کہ وہ اُن کے مرکزی تصور کائنات کا منطقی نتیجہ معلوم ہونے لگے۔ انھوں نے ہندوؤں کو یہ احساس دلا کر کہ انھیں اس مادہ پرستی اور خود غرضی کے تاریک زمانے میں دنیا کو مذہب و اخلاق کی روشنی دکھانی ہے اُن کے لئے زندگی کا ایک بلند اور ولولہ انگیز نصب العین فراہم کر دیا اور اُن کے اندر خودداری اور افتخار قومی کی روح پھونک دی۔ لیکن اسی کے ساتھ اس

بات کی تاکید کی کہ احیائے ماضی کے رجعت پسندانہ تصور کو چھوڑکر زمانۂ حال سے مصالحت کی کوشش کریں۔ ایک طرف انھوں نے اِسی پر زور دیا کہ قوم کے لئے اپنی تاریخ سے ایک زندہ رشتہ قائم کرنا ضروری ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ بھی جتادیا کہ تاریخ کے کسی گذرے ہوئے دَور کو واپس لانے کی لاحاصل کوشش نہیں کرنی چاہیئے بلکہ پوری قومی تاریخ کے مطالعہ سے زندگی کے ابدی اصول اخذ کرکے اُن کی بُنیاد پر نئی ضرورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے اور نئی قوتوں سے کام لیتے ہوئے ایک نیا دورِ حیات تعمیر کرنا چاہیئے۔

لیکن اِن تصورات کو قوت سے فعل میں لانا، فکر کو عمل کا جامہ پہنانا، ہندو قومیت کو ایک زندہ حقیقت بنادینا اور اُس کو وسعت دے کر ہندستانی قومیت بنانے کی کوشش کرنا اُس شخص کا کام تھا جو گوتم بُدھ کے بعد ہندستان کا سب سے بڑا معلّم اخلاق ہے، جس نے فلسفۂ تعلیم کے جدید ترین اُصول درس بالعمل اور تعلیم فی الحیات کو بہت بڑے پیمانے پر برت کر اجتماعی زندگی کی ہر شاخ سیاست، معیشت اور معاشرت کو اصولِ اخلاق کا مدرسہ اور معمل بنادیا۔ مہاتما گاندھی نے ملک کی سیاسی رہنمائی میں جو خدمات انجام دیں اُن کا ذکر ہم اوپر کرچکے ہیں۔ یہاں یہ دکھانا ہے کہ گاندھی جی

کی سیاسی جد و جہد درحقیقت محض ایک شاخ ہے روحانی اور اخلاقی اصلاح کے اس عظیم الشان کام کی جس کا بیڑہ اُنھوں نے اُٹھایا ہے۔ گاندھی جی نے ہندوؤں کے نصب العین زندگی کی ایک نئی تعبیر کی ہے اور اُس کے حاصل کرنے کا ایک نیا طریقہ پیش کیا ہے۔ اُن کی واردات قلبی نے اُنھیں وجود مطلق کا جلوہ حق کی حیثیت سے دکھایا ہے۔ اِس لئے وہ طلب حق کو جو اُن کی تعریف کے مطابق کل اخلاقی صفات پر حاوی ہے زندگی کا مقصد قرار دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک زندگی کے ہر شعبہ میں خواہ وہ سیاسی ہو یا معاشی یا معاشرتی حق کو حاصل کیا جا سکتا ہے اور کرنا چاہیئے۔ مگر اس راہ میں بہت بڑی رُکاوٹ، ہر قسم کا شدید جذبہ ہے جسے وہ تشدّد کی عام اصطلاح سے ظاہر کرتے ہیں۔ شدید جذبے پر قابو پانا خیال فعل اور عمل میں تشدد سے پاک ہونا حصولِ حق کی ناگزیر شرط ہے۔ گاندھی جی کی تعلیم نے اور اِس سے کہیں زیادہ اُن کی شخصیت نے ہندو قومیت میں ایک نئی روح پھونک دی۔ اُنھوں نے تہذیب نفس اور تزکیۂ نفس کی تربیت دے کر ایثار و قربانی کی راہ دکھا کر، محبت اور رواداری کا سبق پڑھا کر ہندوؤں کی ایک بڑی جماعت کو ترقی و آزادی کی مہم کے لئے تیار کر دیا۔

مگر ایک تو گاندھی جی کی محبت صرف ہندوؤں تک

محدود نہ تھی بلکہ اُن کے وسیع قلب میں سب انسانوں خصوصاً ہندوستان کے سب باشندوں کے لئے گنجائش تھی دوسرے اُنھیں ہمیشہ سے یقین تھا کہ ہندوستان کا آزاد ہونا اور آزاد رہنا ہندوؤں، مسلمانوں اور دوسری جماعتوں کے باہمی اتحاد پر موقوف ہے اِس لئے انھوں نے ہندو قومیت اور مسلم قومیت کے اتحاد سے ہندوستانی قومیت کی تعمیر کو اپنی زندگی کا اہم ترین مقصد بنا لیا۔ سنہ ۱۹۲۰ء میں جب کانگریس کی باگ گاندھی جی کے ہاتھ میں آئی تو اُنھوں نے کچھ تو اپنی ذاتی کشش سے اور کچھ خلافت کے معاملہ میں مسلمانوں کا ساتھ دے کر مولانا محمد علی اور دوسرے مسلمان لیڈروں کو اپنی طرف کھینچ لیا اور ہندوؤں اور مسلمانوں کو کانگریس کے پلیٹ فارم پر جمع کر دیا۔ ایسا معلوم ہونے لگا کہ ہندوستان کے دن پھرنے، تفریق اور انتشار کی شبِ تاریک گزر گئی اور قومی اتحاد کی صبح روشن طلوع ہوئی۔

(۳)

مگر جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں یہ صبح صبحِ کاذب ثابت ہوئی ہندو قومیت اور مسلم قومیت کے اتحاد عمل کو جو اصل میں سنہ ۱۹۲۰ء سے سنہ ۱۹۲۸ء تک اور ظاہر میں سنہ ۱۹۳۰ء تک رہا ہمارے لیڈروں

نے حقیقی قومی اتحاد سمجھ لیا۔ اُنھوں نے اِس بات پر غور نہیں کیا کہ ہندو اور مسلمان دونو اُس دور سے گزر رہے ہیں جب قومیں اپنی تہذیبی زندگی کے روحانی سرچشموں کا پتہ چلانے کے لئے اپنی نظروں کو ماضی بعید کی طرف پھیرنے پر مجبور ہوتی ہیں۔ دونوں کے سامنے یہ اہم مسئلہ ہے کہ ماضی اور حال کے مسایوں کو کس طرح اور کس تناسب سے ملائیں کہ ایک شاندار اور مستحکم مستقبل تعمیر ہو سکے۔ ان میں سے کچھ لوگ عہدِ قدیم کو بجنسہ واپس لانے کے حق میں ہیں کچھ اس کو قطعاً رد کر کے جدیدیت کو تمام د کمال قبول کرنا چاہتے ہیں اور کچھ اِن دونوں کا ایک معتدل مرکب تیار کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ایسی حالت میں جب ہندو جماعت اور مسلم جماعتِ خود اِس اندرونی ہیجان میں مبتلا ہے یہ سمجھ لینا کہ اِن دونوں بے توازن عناصر کے وقتی طور پر مل جانے سے ہندوستانی قومیت کا متوازن اور پائدار مرکب خود بخود بن گیا بہت بڑی غلطی تھی جس کی پاداش ہم اب بھگت رہے ہیں۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کی اجتماعی تحریکوں پر جو مختصر تبصرہ ہم نے کیا ہے اُس سے معلوم ہو گیا کہ ابتدا سے ان دونوں کی راہیں بالکل الگ تھیں اور ایک دوسرے سے روز بروز دور ہوتی جاتی تھیں۔ خوش قسمتی سے ہمارے زمانے میں ایک طرف مولانا محمود الحسن، علامہ اقبال اور مولانا محمد علی نے

مسلمانوں میں اور دوسری طرف ٹیگور، ارادھا کرشنن اور گاندھی جی نے ہندوؤں میں اتنی فراخ دلی اور وسعتِ نظر پیدا کر دی کہ دونوں ایک سیاسی نقطے پر آکر مل گئے۔ اگر اس وقت ملک کی حالت کا محض وقتی سیاست کے تنگ زاویہ نظر سے نہیں بلکہ وسیع تہذیبی زاویے سے مطالعہ کیا جاتا اور یہ اندازہ ہو جاتا کہ اس وقت ہندوؤں اور مسلمانوں کے فکر و عمل میں حقیقی اشتراک کتنا ہے اور ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب کس حد کے اندر تعمیر ہو سکتی ہے تو سیاسی یک جہتی کے خداداد موقع سے فائدہ اُٹھا کر اس شاندار عمارت کی بنیادوں کو محکم کیا جا سکتا تھا۔

مگر تحریکِ آزادی کے پہلے جوش نے طبیعتوں میں وہ ہیجان پیدا کر دیا تھا کہ کسی کو ان مسائل میں سر کھپانے کا دماغ نہ تھا۔ لاکھوں ہندوؤں اور مسلمانوں کا کانگریس اور خلافت کے جلسوں اور جلوسوں میں مل جُل کر شریک ہونا، دونوں کا کندھے سے کندھا ملا کر پولیس کی لاٹھیاں اور گولیاں کھانا اور قدم سے قدم ملا کر جیل خانے جانا وہ شاندار مناظر تھے جن کو دیکھنے کے بعد کسی کو اس میں ذرا بھی شبہ نہیں ہو سکتا تھا کہ ہندو مسلمان ایک قوم ہیں۔ چنانچہ اس یقین کی بدولت کہ متحدہ قومیت کی کھیتی خود بخود کھڑی ہو گئی ہے۔ ہمارے لیڈروں نے زمین کو جوتنے، بونے اور سینچنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھی اور موافق

موسم کو یُوں نہیں نکل جانے دیا۔ قومیت کے صحیح مفہوم کو سمجھے بغیر قومی تحریک، قومی آزادی، قومی جنگ، قومی حکومت کے الفاظ بے تکلف استعمال ہونے لگے۔ اب رہا قومی تہذیب کا مسئلہ تو اس کا کسی کو سرے سے احساس ہی نہ تھا۔ عام طور پر تہذیب محض سیاست کا ایک تابع مہمل سمجھی جاتی تھی۔ کانگرس ایک مبہم سا رزولیوشن پاس کرکے کہ قومی زبان ہندوستانی ہوگی اور وہ اُردو اور دیوناگری دونوں طرح کے حروف میں لکھی جائے گی مطمئن ہوگئی کہ قومی تہذیب کا تصور مکمل ہوگیا اور اُس نے حقیقت کا جامہ پہن لیا۔

ہرچند ہندوستانی قومیت کا کوئی واضح تصور کسی طرف سے پیش نہیں کیا گیا تھا لیکن اکثر ہندو سمجھتے تھے کہ یہ یورپی قومیت کی طرح وحدانی تہذیب اور وحدانی مرکز گیر ریاست پر مشتمل ہوگی اور اکثر مسلمانوں کا خیال تھا کہ یہ ایک مرکب قومیت ہوگی جس میں مختلف جماعتوں کو تہذیبی خود مختاری اور مختلف خطوں کو سیاسی خود مختاری حاصل ہوگی۔ چنانچہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں پہلا اصولی اختلاف صوبہ سرحد اور صوبہ سندھ کو جہاں مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت تھی، صوبہ واری خود اختیاری دینے کے مسئلے پر پیدا ہوا۔ لیکن یہ اختلاف اہلِ سیاست کے حلقہ تک محدود تھا۔

اس سے کہیں زیادہ شدید اور دور رس اختلاف جو مخالفت کی حد تک پہنچ گیا اُس تہذیبی مسئلے کی وجہ سے پیدا ہوا جسے غیر اہم سمجھ کر قطعًا نظر انداز کیا گیا تھا۔

۱۹۳۷ء کے انتخابات میں جب پانچ صوبوں میں کانگریس کو مطلق اکثریت اور دو صوبوں میں اضافی اکثریت حاصل ہوئی تو ان سب صوبوں میں مسلمانوں کی ترقی پسند جماعتوں کو یہ امید تھی اور صوبۂ متحدہ میں تو کانگریس سے صریحی سمجھوتا ہو گیا تھا کہ مخلوط وزارتیں بنائی جائیں گی۔ مگر کانگریس نے مطلق اکثریت کے صوبوں میں کولیشن بنانے سے انکار کر دیا اور خالص کانگرسی وزارتیں بنائیں۔ ان میں سے دو صوبوں میں ایک بھی مسلمان وزیر نہ تھا، تیسرے میں ایک تھا جو کسی وجہ سے الگ کر دیا گیا اور اُس کی جگہ پر کوئی مقرر نہیں ہوا، چوتھے صوبے میں ایک پانچویں میں دو وزیر تھے۔ اب مسلمان سیاست دانوں کو یہ اندازہ ہوا کہ ہندوستان کے گیارہ میں سے سات صوبوں میں اور مرکز میں ان کو حکومت میں حصّہ ملنا اس پر موقوف ہے کہ وہ کانگرس میں شامل ہو جائیں۔ ان میں سے کچھ مجبورًا کانگرس کی طرف ڈھلنے لگے مگر اکثر نے اِس جبر کے خلاف بغاوت کر دی۔ چونکہ عام مسلمانوں میں خالص سیاسی مسائل سے زیادہ دلچسپی نہ تھی لہٰذا ان کو ساتھ لینے کے لئے تہذیبی

مسئلہ اٹھایا گیا اور یہ نعرہ بلند کیا گیا کہ کانگرسی صوبوں میں ہندو راج ہے اور ہندو تہذیب کو فروغ دینے کی کوشش کی جارہی ہے اور اگر وفاقی دستور نافذ ہو گیا تو مرکز کے دباؤ سے سارے ملک میں یہی ہوگا۔

بدقسمتی سے کانگرسی حکومتوں نے بہت سی ایسی حرکتیں کیں جن سے اس خیال کو تقویت پہنچی۔ صوبۂ بمبئی کے وزرا نے جس دن اپنے عہدوں کا چارج لیا اُن کے ماتھے پر تلک لگانے کی ہندو رسم ادا کی گئی۔ مدراس میں حکومت نے ہندوستانی کی تعلیم لازمی قرار دی مگر اس کا نام ہندی رکھا جو اردو کی حریف سنسکرت آمیز زبان کا نام ہے۔ صوبۂ متوسط میں ودیا مندر کی تعلیمی اسکیم رائج کی گئی۔ اس میں بجائے خود کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں تھی لیکن ودیا مندر کا نام جو خالص ہندو تہذیب کی روایات سے وابستہ ہے مسلمانوں کے شدید اعتراض کے باوجود قائم رکھا گیا۔ صوبۂ متحدہ میں ہندی زبان کی تحریک کو جو ہندوؤں کی فرقہ وارانہ تحریک تھی حکومت نے مدد اور تقویت پہنچائی۔ یہ سب چھوٹی چھوٹی باتیں تھیں لیکن مسلمانوں نے انھیں آنے والے زبردست تغیرات کی علامتیں سمجھ کر بڑی اہمیت دی۔ اُن کو یہ اندیشہ پیدا ہو گیا کہ آزاد ہندوستان میں ہندو اکثریت کے زیرِ اقتدار ایک وحدانی ریاست اور وحدانی تہذیب تعمیر

کی جائے گی۔ جو ہندویت کے رنگ میں رنگی ہوئی ہوگی۔

سب سے بڑی غلطی کانگرس کی طرف سے یہ ہوئی کہ مسلمانوں میں جو ہیجان اس قسم کے اندیشوں سے پیدا ہو رہا تھا اُس کو کوئی اہمیت نہیں دی گئی اور یہ سمجھا گیا کہ یہ شورش معدودے چند اہلِ غرض نے مچائی ہے عام مسلمانوں کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اِس میں شک نہیں کہ اہلِ غرض نے خصوصاً انگریز پرستوں نے مخالفت کی آگ کو بھڑکایا لیکن آگ ان کی لگائی ہوئی نہیں تھی بلکہ پہلے سے موجود تھی اور متوسط طبقے سے گزر کر عام مسلمانوں تک پہنچ چلی تھی۔ اُس پر طُرّہ یہ ہوا کہ کانگرس کے ذمہ دار لیڈروں نے یہ سمجھ لیا کہ اگر مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقے کو بیچ میں چھوڑ کر براہِ راست عوام پر اثر ڈالا جائے سیاسی اور تہذیبی مسائل کے بجائے معاشی مسائل پر زور دیا جائے تو انھیں کھینچ کر کانگرس میں لایا جا سکتا ہے۔ انھوں نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ دنیا میں ہر جگہ رائے عامّہ کی قیادت تعلیم یافتہ لوگوں کے ہاتھ میں ہے خصوصاً ہندوستان میں تو جاہل عوام آنکھ بند کر کے تعلیم یافتہ طبقے کے پیچھے چلتے ہیں اور ابھی ایک مدّت تک چلتے رہیں گے۔ چنانچہ کانگرس کی "ربط با عوام" کی تحریک سے بجائے فائدے کے نقصان ہوا۔ تعلیم یافتہ مسلمان یہ دیکھ کر کہ ان کی قیادت کی جڑیں کٹ رہی ہیں اور زیادہ شدت سے مخالف ہو گئے

اور انھوں نے کانگرس کے معاشی پروگرام کے مقابلے میں یہ نعرہ بلند کیا کہ غریب مسلمان کا مذہب روٹی کے بدلے خریدا جا رہا ہے۔ چونکہ مذہب ہندوستان میں ایک زندہ قوت ہے جس سے کم سے کم دل کو تسکین ہوتی ہے اور روٹی محض ایک خواب شیریں ہے جس سے پیٹ نہیں بھرتا۔ اس لئے یہ نعرہ اپنا کام کر گیا اور کانگرس کی یہ کوشش ناکام رہی کہ اپنے معاشی پروگرام کی کشش سے مسلمان عوام کو اپنی طرف کھینچ لے۔

تعلیم یافتہ مسلمانوں نے مسلم عوام کو کانگرس میں تو نہیں جانے دیا مگر خود بھی ان کو منظم کر کے ان سے کام نہیں لے سکے۔ مسلم لیگ کے ترقی پسند عنصر نے عوام کو اپنے ساتھ لینے کے لئے ایک پروگرام بنایا اور اسے لیگ سے منظور بھی کرایا لیکن چونکہ لیگ کے ارباب اقتدار عوامی تحریک سے جس کے آگے چل کر انقلابی بن جانے کا امکان تھا بہت گھبراتے تھے اس لئے انھوں نے ترقی پسند نوجوانوں کی اس امر میں ہمت افزائی نہیں کی کہ معاشی پروگرام کو لے کر عوام تک پہنچیں۔ اس کے بجائے تہذیبی مسئلے پر زور دے کر یعنی ہندوؤں کے تہذیبی تسلط کے خطرے کو نمایاں کر کے انھوں نے متوسط طبقے اور نچلے متوسط طبقے کو لیگ کے جھنڈے کے نیچے جمع کرنے کی کوشش کی اور اس میں بڑی حد تک کامیاب ہوئے۔

جب کانگریس کو ایک مدت کے بعد مسلم لیگ کی طاقت کا اندازہ ہوا تو اس نے اس کے ساتھ گفت و شنید شروع کی۔ جہاں تک مسلمانوں کے سیاسی حقوق کے تحفظ کا سوال ہے کانگریس برابر سمجھوتے کی کوشش کرتی رہی۔ یہاں تک کہ ستمبر اکتوبر ۱۹۴۴ء میں گاندھی جی نے ان مسائل کا قطعی فیصلہ کرنے گئے بمبئی میں جناح صاحب سے کئی ہفتہ تک گفتگو کی جس بےچینی سے اس دوران میں سارا ملک اس گفت و شنید کی کامیابی کی دعا مانگ رہا تھا وہ اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ اختلافات کی سطح کے نیچے ہندوستان کے دل میں اتحاد کا ایک زبردست جذبہ موجزن ہے۔ مگر افسوس ہے کہ یہ گفت و شنید ناکام رہی۔ اس ناکامی کی ذمہ داری کس پر ہے یہ سوال ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے۔ لیکن گاندھی جی اور جناح صاحب کی گفتگو کے بارے میں جو بحثیں عام ہندوؤں اور مسلمانوں میں ہوئیں ان سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ قومی اور تہذیبی مسائل کے بارے میں دونوں میں بہت کچھ اختلاف ہے۔ سیاسی مسئلہ کے حل نہ ہونے کی ذمہ داری اشخاص اور پارٹیوں کی غلطیوں اور خود غرضیوں سے کہیں زیادہ اس اختلاف پر ہے یہ اختلاف جس طرح پیدا ہوا اور بتدریج بڑھتا گیا۔ اس کی صورت یہ تھی۔ سنہ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۷ء تک ترقی پسند ہندو

مسلمان اس غلط فہمی میں مبتلا رہے کہ ان کے عارضی سیاسی اتحاد کی بدولت متحدہ قومیت قوت سے فعل میں آگئی ہے۔ انھوں نے قومیت کی حدود کو معین کرنے، اس کی تہذیبی بنیاد کو جانچنے اور سمجھنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ لیکن جب صوبہ داری خوداختیاری کا نفاذ ہوا اور اکثر صوبوں میں غیر کانگرسی ہندوؤں اور مسلمانوں کو کانگرس کی پارٹی کیبنٹ کی پالیسی کی بدولت حکومت میں حصّہ ملنے سے مایوسی ہوئی تو دونوں نے ہندو مسلمانوں کے تہذیبی اختلافات پر زور دینا شروع کیا تاکہ تفریقی رجحانات جو سطح کے اندر موجود تھے ابھریں اور کانگرس کی قوت کو توڑ دیں۔ خصوصاً مسلمانوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ ہم اپنی ایک جداگانہ تہذیب رکھتے ہیں اس لئے ہماری ایک جداگانہ سیاسی حیثیت ہونی چاہیئے۔ کانگرس نے اس کا یہ جواب دیا کہ ہندو مسلمانوں کے تہذیبی اختلافات جزوی اور حقیر ہیں۔ دراصل ہندوستان میں ایک ہی تہذیب اور ایک ہی قوم ہے۔ البتہ مذاہب الگ الگ ہیں جن کے حقوق کا تحفظ ہو سکتا ہے۔

اس بات سے نہ صرف کانگرس کے مخالف جو مسلم لیگ کے اندر جمع ہو گئے تھے بلکہ عام طور پر مسلمان بہت کھٹکے۔ ان کو یہ خیال ہوا کہ ہندو مسلمانوں کے تہذیبی اختلافات کو تسلیم نہ کرنے کے یہ معنی ہیں کہ کانگرس ان کو زبردستی مٹانا چاہتی ہے۔ مثلاً

زبان کے معاملے میں ہندی اور اردو کے فرق کو نہ ماننا بلکہ دونوں کو ہندوستانی زبان کی شکلیں کہنا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اردو کو زبردستی ہندی کا ہم شکل بنا دیا جائے گا۔ اس شبہ سے مسلم لیگ نے پورا فائدہ اٹھایا اور کانگرسی حکومتوں کی ہندی نوازی کی مثالیں پیش کر کے اسے مزید تقویت پہنچائی۔ اس نے مسلمانوں کو یقین دلایا کہ کانگرس ہندوستان میں یورپی طرز کی قومیت قائم کرنا یعنی مذہب کے فرق کو نظر انداز کر کے محض وطن کو قومیت کی بُنیاد بنانا، اور تہذیب کے فرق سے انکار کر کے سب کو ایک ہی تہذیبی رنگ میں رنگنا چاہتی ہے جو ظاہر ہے کہ اکثریت کا رنگ ہوگا۔ اس کے توڑ پر مسلم لیگ نے مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت پر زور دیا۔ جتنا زیادہ کانگرس اختلافات کے وجود سے انکار کرتی رہی اسی قدر مسلم لیگ ان کو مبالغے کے ساتھ دکھاتی رہی۔ یہاں تک کہ اس نے یہ دعویٰ کیا کہ مسلمان اور ہندو دو الگ الگ قومیں ہیں جن میں ہم وطنی کے سوا کوئی چیز مشترک نہیں۔ چنانچہ مسلمانوں کی اکثریت والے صوبوں کو زیادہ سے زیادہ خود مختاری ملنے کا مطالبہ رفتہ رفتہ مسلمانوں کی ایک جداگانہ ریاست یعنی پاکستان کا مطالبہ بن گیا۔ کانگرس اور مسلم لیگ کے نقطۂ نظر کا یہ اختلاف گاندھی جی اور جناح صاحب کی گفتگو میں پوری شدت کے ساتھ ظاہر ہو گیا۔

ایسی صورت میں ان لوگوں کا جو سیاسی پارٹیوں کی نزاع سے الگ رہ کر ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب کے مسئلے پر معروضی نقطۂ نظر سے غور کرنا چاہتے ہیں یہ فرض ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی موجودہ تہذیبی زندگی اور تہذیبی تصورات پر ایک نظر ڈال کر یہ دیکھیں کہ دونوں میں مشترک عناصر کیا ہیں اور یہ سوچیں کہ آیا ہندوستان میں متحدہ قومیت اور تہذیب پہلے سے موجود ہے یا نہیں اگر نہیں ہے تو اب تعمیر کی جا سکتی ہے یا نہیں اور اگر تعمیر کی جا سکتی ہے تو اس کی نوعیت کیا ہوگی۔



سولھواں باب

مشترک تہذیبی عناصر

اور

قومی تہذیب کا اِمکان

اِس موقع پر جب کہ ہم ہندوستان کی دو سب سے بڑی جماعتوں ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کا جائزہ لے کر مشترک عنصر کو تلاش کرنا چاہتے ہیں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم تہذیب کے مفہوم کو ایک بار پھر صاف کر دیں اور یہ بتا دیں کہ وہ کن چیزوں پر مشتمل ہے۔ ہم نے کہا تھا "تہذیب نام ہے اقدار کے ہم آہنگ شعور کا۔ جو ایک انسانی جماعت رکھتی ہے جسے وہ اپنے اجتماعی ادارات میں ایک معروضی شکل دیتی ہے جسے اُس کے افراد اپنے جذبات اور رجحانات، اپنے سُبھاؤ اور برتاؤ میں اور باقدر مادّی اشیاء کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں۔" اِس کے معنی یہ ہیں کہ در اصل تہذیب کی روح ہے اقدار کا شعور، اور وہ ترتیب جو اُن میں اہمیت کے لحاظ سے قائم کی جائے۔ یہ روح اپنے آپ کو تین طرح سے ظاہر کرتی ہے

(۱) اجتماعی ادارات مثلاً مذہب، ریاست، قانون وغیرہ کی صورت میں۔

(۲) لوگوں کے عام مزاج، طرزِ عمل، طرزِ معاشرت کی صورت میں۔

(۳) اُن مادّی اشیاء کی صورت میں جو کسی معاشی جمالی یا ذہنی قدر کے حاصل کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہیں۔ مثلاً غذا، لباس، مکان وغیرہ۔

ہمیں یہاں اس سے بحث نہیں کہ ہندو مت اور اسلام میں مکمل اور مثالی تہذیب کے تصورات کیا ہیں اور اُن میں کیا چیز مشترک ہے۔ بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ اِس وقت یعنی بیسویں صدی عیسوی کے وسط میں ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبوں کی واقعی شکلیں کیا ہیں اور اِن میں کس حد تک اشتراک ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ تہذیبی جائزہ کس طرح لیا جائے۔ جہاں تک محسوس مظاہرِ تہذیب کا تعلق ہے ہر شخص اگر ذرا توجہ سے کام لے اُن کا مشاہدہ کر سکتا ہے لیکن تہذیب کی غیر محسوس رُوح اور اُس کے نفسی اور ذہنی عناصر کا ادراک بہت ہی مشکل کام ہے۔ خصوصاً اِس زمانہ میں جب ہندو تہذیب اور مسلم تہذیب دونوں کشمکش اور تغیّر کے دور سے گزر رہی

ہیں۔ اس کام کو جیسا چاہیے وہی شخص کر سکتا ہے جس کا قلب اپنے زمانے کا آئینہ ہو، جس کی آنکھ اپنی قوم کی آنکھ ہو، جس کی زبان اپنے ملک کی زبان ہو۔ یہ شاعر کا کام ہے، اس شاعر کا جو پہلے اپنے ماحول کو اپنے اندر جذب کرے اور پھر خود اپنے ماحول پر چھا جائے۔ خوش قسمتی سے ہمارے زمانے میں ایسے دو شاعر ہندوستان میں پیدا ہوئے، ٹھیگور ہندوؤں میں اور اقبال مسلمانوں میں۔ دونوں کی رگوں میں وہ خون تھا جو دو ہزار سال سے ہندوستان کی آب و ہوا میں پرورش پا رہا تھا۔ دونوں مشرق کی قدیم حکمت کے حامل، مغرب کی جدید حکمت سے واقف اور اس کی خوبیوں کے قدردان تھے۔ دونوں کے وسیع قلب میں نہ صرف ہندوستان کی بلکہ دنیا کی محبت سمائی ہوئی تھی فرق صرف اتنا تھا کہ ایک حقیقت کا عکس رُخ اسلام کے پیالے میں دیکھتا تھا دوسرا ہندو مذہب کے ساغر میں۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے نئے رجحانات کو ان سے بہتر کوئی نہیں سمجھ سکتا تھا اس لئے کہ یہ رجحانات بڑی حد تک ان ہی کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ انھوں نے اپنے وجدان صحیح کی مدد سے اپنی اپنی تہذیب کی حقیقی روح کو پا لیا اور اپنی حرارت قلب سے اس کی افسردگی اور جمود کو دور کرکے اس میں تازگی اور گرمی پیدا کر دی۔ ہمارے لئے بہترین تدبیر یہ ہے کہ تہذیبی

جائزہ کی کٹھن منزل میں جہاں ایسے مقام آجائیں کہ راستہ نہ سوجھتا ہو وہاں ٹگور اور اقبال کو دلیل راہ بنائیں۔

کثرت میں وحدت کا ادراک اور مشاہدہ ہندوستانی روح کی بنیادی خصوصیت مانی گئی ہے۔ چونکہ مذہب ایسی مخصوص شعور کا نام ہے کہ کثرت مظاہر ایک نقطۂ وحدت پر ملتا ہے جو اُسے حقیقت اور زندگی بخشتا ہے اور اس میں نظم و ضبط پیدا کرتا ہے اس لئے ہم اس بنیادی خصوصیت کو مذہبیت کے نام سے تعبیر کر سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستانیوں کے شعورِ اقدار میں مذہبی قدر ایک مشترک مرکز کی حیثیت رکھتی ہے جس کے گرد دوسری قدریں چھوٹے بڑے دائرے بناتی ہیں آج بھی باوجود اس کے کہ قدامت پسند طبقہ کا مذہبی احساس زنگ آلود ہو چکا ہے اور جدّت پسند طبقہ مغربی تہذیب کی بدولت مذہب کی طرف سے بے حس ہو گیا ہے ہندوؤں اور مسلمانوں کے دل کی گہرائی میں مذہب کا اتنا اثر باقی ہے کہ وہ زندگی اور کائنات کا کوئی تصور قائم ہی نہیں کر سکتے جس کی بنا مذہب پر نہ ہو۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہندو پُنر جنم کی ساری تحریکیں مذہبی روح سمائی ہوئی ہے اور وہ سب لوگ جن کے ہاتھ میں

ہندوؤں کی ذہنی قیادت ہے مذہب کا مقام اخلاقی اقدار کے نظام میں وہی سمجھتے ہیں جو سورج کا نظام شمسی میں۔ ان میں سب سے زیادہ آزاد خیال اور قدامت پسندی کے سب سے بڑے حریف ٹگور تھے۔ اُنھوں نے اپنے دل کا دروازہ عصرِ جدید کی روشنی کے لئے کھول دیا تھا۔ جس کی مدد سے انسان نظامِ کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے، عالمِ طبعی کی قوتوں اور اُن کے قوانینِ عمل کا جائزہ لیتا ہے اور اُن کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرتا ہے۔ لیکن اس سے اُن کی تسکین نہیں ہوئی اُس نے اُن کو حقیقتِ کائنات سے زندہ رشتہ قائم کرنے کا جس کے لئے اُن کی ہندوستانی روح بے چین تھی کوئی راستہ نہیں دکھایا اور آخر میں اُنھیں اُس پُرانی روشنی سے مدد لینی پڑی جو اپنشدوں نے ڈھائی ہزار سال سے دنیا میں پھیلا رکھی ہے ٹگور اُس تعلق کا ذکر کرتے ہوئے جو فنکار، کائنات اور حقیقتِ کائنات سے رکھتا ہے کہتے ہیں" دنیا انسان کے وجودِ باطنی سے پوچھتی ہے:۔

اے دوست کیا تم نے مجھے دیکھا ہے، کیا تم مجھ سے محبت کرتے ہو، اِس حیثیت سے نہیں کہ میں وہ ہوں جو تمھیں غذائیں اور پھل دیتی ہوں جس کے قوانین تم نے دریافت کئے ہیں۔ بلکہ میری شخصی اور ذاتی حیثیت سے فنکار یہ جواب دیتا ہے:۔

ہاں میں نے تجھے دیکھ لیا ہے۔ میں تجھے جانتا ہوں اور تجھ سے

محبت کرتا ہوں اس لئے نہیں کہ مجھے تیری ضرورت ہے، اس لئے نہیں کہ میں نے تجھ کو مسخر کر کے تیرے قوانین کو اپنا اقتدار بڑھانے کے لئے استعمال کیا ہے۔ میں اُن قوتوں سے واقف ہوں جو کارفرما ہیں اور انسان کو منصب اقتدار پر پہنچاتی ہیں مگر مجھے ان سے بحث نہیں۔ میں نے تو تجھے اُس رنگ میں دیکھا ہے جس میں تو وہ ہے جو میں ہوں"۔ یہی حقیقت مطلق کی معرفت جو من و تو کے فرق کو مٹا دیتی ہے ہندو مذہب کے مرکزی تصور کی حیثیت رکھتی ہے اور یہی انسانی زندگی میں سب سے برتر قدر سمجھی جاتی ہے۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے قدامت پسند تو ظاہر ہے کہ مذہب کو جسے وہ بہت تنگ معنی میں لیتے ہیں زندگی کا روح رواں سمجھتے ہیں۔ لیکن جدت پسندوں میں بھی کوئی صاحب فکر ایسا نہیں جو تہذیب کی بنا مذہب کے وسیع تصور پر نہ رکھتا ہو۔ اس جدید طرز خیال کے سچے نمائندے اقبال ہیں۔ اقبال اصل میں کوئی مذہبی آدمی نہ تھے انھوں نے ٹگور سے بھی زیادہ آزاد خیالی سے کام لے کر تحقیق کی راہ میں فلسفی شاعر کی حیثیت سے قدم رکھا، اور علمی نظر اور تنقیدی فکر کو اپنا رہنما بنایا لیکن وہ بھی اسی نتیجہ پر پہنچے کہ "مذہب زندگی کے کسی ایک شعبے کا نام نہیں، وہ نہ محض فکر ہے نہ محض احساس نہ محض عمل، اُس سے

انسان کی پوری شخصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ چنانچہ فلسفہ کو مذہب کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے وقت اُس کی مرکزی حیثیت کو تسلیم کرنا چاہیئے۔ اُس کے لیئے اِس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ مذہب کو ترکیب فکر کے عمل میں مرکز کے طور پر جگہ دے۔" اور مذہب کی حقیقت اقبال کے نزدیک بھی وہ رشتہ ہے جو انسان وجودِ مطلق سے رکھتا ہے بقول اُن کے "قرآن کا اصل مقصد یہی ہے کہ انسان کے دل میں اُن گوناگوں علاقوں کا برتر شعور پیدا کردے جو اُسے خدا اور کائنات سے وابستہ کرتے ہیں۔"

غرض ہندومت اور اسلام دونوں کی تہذیبی روح جہاں تک وہ ٹیگور اور اقبال کے کلام میں جھلکتی ہے مذہب کو قدرِ اعلیٰ قرار دیتی ہے اور با وجودِ مطلق کی معرفت کو مذہب کا نچوڑ سمجھتی ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کا حقیقت کا بنیادی تجربہ جو تحلیل و امتیازہ سے بری ہے اب تک ایک ہے بالکل اُسی طرح جیسے عہدِ وسطیٰ میں ہندو بھگتوں اور مسلمان صوفیوں کے یہاں تھا، اور یہ ایسی قدرِ مشترک ہے جو انھیں دنیا کی اور سب قوموں کے مقابلے میں ایک دوسرے سے قریب تر کردیتی ہے اس بات پر ہندو مسلم اتحاد کے بعض پُرجوش اور مخلص حامی بہت زور دیتے ہیں اور اس سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہندو تہذیب اور مسلم تہذیب میں کوئی حقیقی

فرق نہیں۔ لیکن وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ تہذیب محض ایک مجرّد اور مبہم واردات کا نام نہیں بلکہ اس واردات کو واضح تصورات میں تحلیل کرنے اور انھیں حقیقت کا جامہ پہنانے کا نام ہے ہندوؤں اور مسلمانوں کا حقیقت مطلق کا تجربہ ایک سہی لیکن جب اس تجربے کی تحلیل کی نوبت آتی ہے یعنی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ وجودِ مطلق کیا ہے؟ اس کی معرفت کس طریقے سے حاصل ہوتی ہے؟ اس کا تعلق کائنات اور ان دونوں کا تعلق انسانی زندگی سے کیا ہے؟ تو ہندو ذہن اور مسلم ذہن میں فکر و عمل کے راستے الگ الگ ہوتے ہوئے اور سفرِ حیات کی مختلف منزلوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

ہندو مسلمانوں کے تصورِ حقیقت میں جو فرق ہے اور اس کا جو اثر ان کے تصورِ تہذیب پر پڑتا ہے اس کا اندازہ بھی ٹگور اور اقبال کے بنیادی افکار کے مقابلے سے ہو سکتا ہے۔ ٹگور بظاہر اپنی شاعری میں بھگتی مارگ دوسرے سالکوں رامانج مادھو اچاریہ، رامانند، کبیر، چیتن وغیرہ کی طرح سرچشمۂ حقیقت کا تصور بہ حیثیت ایک ذات کے کرتے ہیں۔ جو انسان سے جدا ہے اور اس کی محبت اور عقیدت کی سزاوار ہے لیکن اصل میں وہ بھی ہندو ذہن کے اس جدید ترین رجحان سے متاثر ہیں کہ بھگتی کے شخصی خدا اور ویدانت کے وجودِ مطلق ایک ہی حقیقت کے

دو رُخ سمجھا جائے۔ ان کے کلام میں جہاں خدا کا ذکر ایک محبوب ذات کی حیثیت سے ہے جس کی محبت میں روح انسانی تڑپ رہی ہے وہاں اس کو "فہم و ادراک، نام و صورت سے بری بھی کہا گیا ہے ایک اور جگہ ٹیگور کہتے ہیں" لیکن وہاں جہاں روح کی پرواز کے لئے آسمان کی نامحدود فضا پھیلی ہوئی ہے ایک بے داغ، بے رنگ، تجلی کا دور دورہ ہے، وہاں نہ دن ہے نہ رات، نہ صورت ہے نہ رنگ اور نہ کوئی لفظ" اسی طرح انسان اور خدا کے تعلق کے بھی دو رُخ ہیں۔ شخصی خدا کے مقابلے میں انسانی روح کو اپنے وجود کا احساس ہوتا ہے اور وجودِ مطلق کے مقابلے میں وہ اپنے آپ کو بالکل معدوم سمجھتی ہے۔ اس بات کو ٹیگور یوں بیان کرتے ہیں" محبت میں اک سرے پر خودی ہے اور دوسرے سرے پر بے خودی، ایک طرف قطعی دعویٰ "میں موجود ہوں" دوسری طرف شدید انکار "میرا کوئی وجود نہیں" بغیر اس انا کے محبت کا کیا لطف اور اگر یہی انا ہے تو محبت کا کیا امکان؟" اس دوئی کو جو ٹیگور کے ہاں خدا کے تصور اور خدا و انسان کے تعلق کے تصور میں پائی جاتی ہے ٹیگور کے شارح پروفیسر رادھا کرشن جو ہندو ذہن کے جدید ترین رجحان کے نمائندے ہیں اس طرح دور کرتے ہیں کہ جب انسان اپنی محدود قوتِ ذہنی سے خدا کا

ادراک کرنا چاہتا ہے تو وہ شخصی خدا کے تصور تک پہنچ کر رہ جاتا ہے جسے وہ اپنے سے جدا ہستی سمجھتا ہے۔ لیکن جب وہ ذہنی سطح سے بلند ہو کر مذہبی وجدان کی سطح پر آتا ہے تو اُسے وحدت کامل کا شعور ہوتا ہے، جس میں خدا، کائنات اور انسان ایک وجود مطلق میں گھُل مِل کر ایک ہو جاتے ہیں۔

اقبال کا تصورِ حقیقت درحقیقت نتیجہ ہے فکر کے دو دھاروں کے ملنے کا جن کے سرچشمے بظاہر ایک دوسرے سے بہت دور نظر آتے ہیں۔ ان میں سے ایک اُن مسلمان صوفیوں کے خیالات کا سلسلہ ہے جنھوں نے حتی الامکان بیرونی اثرات سے آزاد رہ کر اپنا نظریۂ حقیقت خالص قرآنی تعلیمات سے اخذ کیا۔ وحدتِ شہود اور انسان کامل کے تصورات جو مسلمانوں کو نظریۂ وجودیت اور نظریۂ فنا کے مہلک اثرات سے محفوظ رکھنے کے لئے قائم کئے گئے تھے اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ دوسرا سلسلۂ فکر یورپ کے فلسفۂ ارادیت اور حیاتیت کا ہے۔ اقبال نے ان دونوں کو سمو کر نظریۂ حقیقت کا ایک خاکہ بنایا ہے جو عہد جدید کے مسلمانوں کے رجحانِ طبع کا آئینہ دار ہے۔ افسوس ہے یہاں اس پر اس قدر تفصیل سے بحث کرنے کا موقع نہیں جو اسے اچھی طرح سمجھنے کے لئے ضروری ہے۔ ہم صرف اتنا کر سکتے ہیں کہ اس کے اہم ترین نکتوں کو اختصار

سے بیان کر دیں۔

اقبال حقیقت کے مسئلے کو حل کرنے کے لئے موضوع یعنی نفس انسانی کی طرف سے چلتے ہیں۔ اُن کے نزدیک نفسِ انسانی کے دو پہلو ہیں، ایک نفسِ فاعلہ دوسرے نفسِ عارفہ۔ نفسِ فاعلہ کا رُخ عالمِ خارجی کی طرف ہے جہاں وہ اشیا کا ادراک مکان کے اندر کرنے پر مجبور ہے۔ چونکہ مکان تقسیم پذیر ہے اور نقطوں سے مل کر بنا ہے، اِس لئے نفسِ فاعلہ کو زمانے کا شعور الگ الگ لمحوں کے سلسلے کے طور پر اور خود اپنا شعور الگ الگ کیفیتوں کے سلسلے کے طور پر ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے نفسِ عارفہ جو انسان کا حقیقی نفس ہے اور جس کا شعور ہمیں صرف اس وقت ہوتا ہے جب ہم عالمِ خارجی سے قطع نظر کر کے اپنے اندر ڈوب جائیں، تصورِ مکان سے آزاد ہے۔ چنانچہ اس کا شعور زمانہ مکان کے رنگ میں ڈوبا ہوا نہیں ہوتا بلکہ زمانہ اس کے لئے دورانِ محض ہے یعنی ایک واحد لمحۂ حالیہ جو ناقابلِ تقسیم ہے ظاہر ہے کہ جب نفسِ عارفہ میں لمحاتِ زمانہ کی کثرت کا شعور نہیں ہوتا تو نفسی کیفیات بھی گھُل مِل کر ایک ناقابِلِ تقسیم وحدت بن جاتی ہیں۔

نفسِ عارفہ کے شعورِ ذات کی خصوصیات یہ ہیں:-

(۱) اس کے اندر زمانہ دورانِ محض ہے۔

(۴) اِس میں نفسی کیفیات کی کثرت ایک واحد الا میں حل کی ہوئی ہوتی ہیں۔ اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلق کے شعور میں بھی، جو نفس عارفہ حاصل کرتا ہے، یہی خصوصیات پائی جاتی ہیں"۔ وہ دوران محض ہے جس میں خیالِ زندگی اور مقصد ایک دوسرے میں نفوذ کر کے ایک وحدت نامیہ بناتے ہیں ہمارے لئے اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں کہ اس وقت کا تصور۔ وحدت ذات کی حیثیت سے کریں — ایک محیط و منفرد ذات کی حیثیت سے جو کل افراد کی زندگی اور فکر کا سرچشمہ ہے۔ ذاتِ مطلق اپنی حقیقی ماہیت کا اظہار تخلیق مسلسل کی شکل میں کرتی ہے۔ مگر ذاتِ مطلق کا قیاس نفسِ انفرادی پر نہیں کرنا چاہیئے۔ اقبال کا تصورِ اُلوہیت تجسیم و تشبیہ سے بری ہے۔ "حقیقتِ مطلق ایک تخلیقی زندگی ہے جس میں عقل کارفرما ہے۔ اس زندگی کو ذات سے تعبیر کرنے کے معنے یہ نہیں کہ خدا کو انسان کی شبیہ بنا دیا جائے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ زندگی کوئی بے شکل سیال نہیں بلکہ ایک تنظیمی اُصول وحدت ہے ایک عمل ترکیب ہے جو ہیئت نامیہ کے منتشر رجحانات میں ربط قائم کرتا ہے اور انھیں ایک مرکز پر لے آتا ہے۔"

اس سے آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ ٹیگور اور اقبال کے

یہاں بنیادی، مذہبی شعور کی تفسیر میں کیا فرق ہے، ٹگور کا خدا درحقیقت ویدانت کا برہمہ ہے۔ شخصی خدا کا تصور جو اُن کی شاعری میں جان ڈالتا ہے اُن کے نزدیک حقیقت کا ایک اضافی تصور ہے جو انسان کے محدود ذہن کو عموماً اختیار کرنا پڑتا ہے۔ بخلاف اِس کے اقبال کے نزدیک خدا کا سچا تصور جو تجربۂ حقیقت سے مطابقت رکھتا ہے وحدتِ ذات کے سوا اور کسی حیثیت سے نہیں کیا جا سکتا۔ وحدتِ وجود کو جس کے اکثر مسلمان صوفی قائل رہے ہیں اور بہت سے اب تک ہیں، وہ حضرت مجدد الفِ ثانی کی طرح محض "مقام تلبس" یعنی خالص موضوعی احساس قرار دیتے ہیں۔ جو راہِ معرفت کا ایک درمیانی مقام ہے۔ اِس کے یہ معنی ہیں کہ شعورِ حقیقت کی جو تعبیر ٹگور اور دوسرے پیروان ویدانت کے نزدیک آخری اور مکمل ہے وہ اقبال کے نزدیک عارضی اور ناتمام ہے اور جو تعبیر اقبال کے خیال میں حقیقی ہے وہ ٹگور کے خیال میں اعتباری ہے

اس فرق کی بنیاد درحقیقت اُس اختلاف پر ہے جو ٹگور اور اقبال میں عرفانِ حقیقت کے طریقہ کے بارے میں ہے۔ ٹگور کے نزدیک وجدانی بصیرت جس کے ذریعہ ہم خدا کو دیکھ سکتے ہیں عقل و فہم سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔

وہ ایک سیدھا سادھا معصوم بچوں کا سا غیر تنقیدی غیر عقلی مشاہدہ ہے۔" ذات برتر کی رویت ہماری روح کے اندر ایک براہِ راست بلا واسطہ مشاہدہ ہے۔ جس کی بنا رکسی دلیل و برہان پر نہیں"۔ اسی لئے ٹگور نے ویدانت کے شعورِ حقیقت کو جو فہم و ادراک سے بالاتر اور وجدان محض پر مبنی ہے اعلیٰ اور مکمل مانا ہے۔ اقبال بھی واردات حقیقت کو بلا واسطہ اور وجدانی کہتے ہیں۔ لیکن اُن کے خیال میں جس طرح ہماری حسّیات عالم خارجی کا علم بننے کے لئے عقل و فہم کی تعبیر کی محتاج ہیں اُسی طرح واردات حقیقت بھی ذاتِ الٰہی کا عرفان بننے کے لئے ذہنی تعبیر کی محتاج ہے۔ وہ اسلام کی خصوصیت ہی یہ قرار دیتے ہیں کہ اُس نے ذہنِ انسانی کے بلوغ کو تسلیم کر کے اُس کو یہ سکھایا کہ آئندہ باطنی واردات کے معاملہ میں کسی شخصی سند کو نہ مانے بلکہ واردات کو عقلی تنقید کی کسوٹی پر جانچے۔ اصل میں اقبال سرے سے وجدان اور عقلی فکر کے تضاد ہی کے قائل نہیں ہیں۔ اُن کے نزدیک "یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ فکر اور وجدان لازماً ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ دونوں ایک ہی جڑ سے نکلے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اول الذکر حقیقت کے اجزا کا الگ الگ ادراک کرتی ہے۔ آخر الذکر

اس کا من حیث الکل ادراک کرتا ہے"۔ اسی لئے اقبال وحدتِ وجود کے تصور کو جو محض وجدان پر مبنی ہے ناکافی سمجھتے ہیں اور وحدتِ ذات کے تصور کو جو اُن کے نزدیک وجدان اور عقل نے مل کر قائم کیا ہے حقیقت کی سچی اور مکمل تعبیر جانتے ہیں۔

اسی طرح نفسِ انسانی کے تصور اور اُس تعلق کے بارے میں جو انسان خدا سے رکھتا ہے دونوں میں اختلاف ہے۔ ٹیگور کے متعلق ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ نفسِ انفرادی کو محدود انسانی نقطۂ نظر سے حقیقی مگر حق مطلق کے نقطۂ نظر سے غیر حقیقی سمجھتے ہیں اُن کے نزدیک محدود میں جو کچھ حقیقت ہوتی ہے نامحدود کی نسبت سے ہوتی ہے۔ محدود انفرادی نفس کا نصب العین یہ ہے کہ نامحدود میں مل جائے۔ جوں جوں وہ نامحدود سے قریب ہوتا جاتا ہے اُس کی حقیقت بڑھتی جاتی ہے اور انفرادیت کم ہوتی جاتی ہے۔ یہی تسلیم خودی عینِ سعادت ہے "انسان کی ابدی راحت کچھ پانے میں نہیں بلکہ اس میں ہے کہ اپنے آپ کو اُس کے حوالے کردے جو اُس سے بڑا ہے"۔ بخلاف اس کے اقبال کے نزدیک محدود نفس انفرادی اسی طرح حقیقی ہے جس طرح نامحدود نفس مطلق یعنی خدا اور نامحدود سے قریب تر

ہونے سے اُس کی انفرادیت گھٹتی نہیں بلکہ بڑھتی جاتی ہے۔
جو مشکل یہاں پیدا ہوتی ہے کہ محدود انا کی محدودیت
نامحدود ذات سے واصل ہونے کے بعد کیونکر باقی رہ سکتی
ہے۔ اِسے وہ اِس طرح حل کرتے ہیں"۔ اِس مشکل کی بنیاد
نامحدود کا غلط مفہوم سمجھنے پر ہے۔ در اصل نامحدودیت کے
معنی نامحدود وُسعت کے نہیں جس کا تصور اِس کے بغیر
نہیں ہو سکتا کہ دنیا میں جتنی وسعتیں موجود ہیں سب اُس
کے اندر سمیٹ لی جائیں۔ نامحدود کی ماہیت وُسعت کمّی نہیں
بلکہ شدت کیفی ہے۔ جیسے ہی ہم شدت کے مفہوم پہ غور کرتے
ہیں یہ بات سمجھ میں آنے لگتی ہے کہ محدود انا نامحدود سے
جُدا نہیں مگر اُس سے مختلف ضرور ہے"۔

کائنات کا تصور ٹگور کے یہاں بجنسہ ویدانت سے لیا
گیا ہے۔ عالم طبیعی بھی حقیقت مطلق کا ایک مظہر ہونے کی حیثیت
سے محض اعتباری وجود رکھتا ہے۔ محدود ذہن اس کو اسی
طرح ایک مستقل حقیقت سمجھتا ہے جیسے اپنے آپ کو۔ مگر یہ فریب
نظر یا "مایا" ہے۔ انا اور غیر انا، انسان اور عالم طبیعی حقیقت
مطلق کے دو پہلو ہیں، ایک فاعلی ہے دوسرا انفعالی۔ غیر انا یا
عالم طبیعی ایک ذریعہ ہے انا کی روحانی قوت کے اظہار کا۔ یہ
قوت اپنے آپ کو عالم طبیعی کے ساتھ کشمکش میں ظاہر نہیں کرتی

بلکہ اُس کے ساتھ یگانگی کا رشتہ قائم کرنے میں "جب تک انسان کو کائنات کے ساتھ رشتۂ اتحاد کا عرفان نہ ہو وہ ایک قید خانے میں رہتا ہے جس کی دیواریں اُس کے لئے غیر مانوس ہیں جب وہ سب اشیاء میں روحِ ابدی کو پاتا ہے تو اُس کو رہائی حاصل ہوتی ہے۔ اِس لئے کہ اِس وقت وہ اُس دُنیا کی پوری معنویت کو سمجھتا ہے جس میں وہ پیدا ہوا ہے، اُس وقت وہ اپنے آپ کو کامل حقیقت کے اندر دیکھتا ہے اور وجودِ کلّی کے ساتھ ہم آہنگ ہوتا ہے۔" اقبال کا تصورِ کائنات اُن کے تصورِ اُلوہیت کی طرح ارادیت کے فلسفہ کو تعلیمِ قرآنی کے ساتھ سمونے سے پیدا ہوا ہے۔ اقبال کے نزدیک عالمِ طبیعی حقیقت رکھتا ہے لیکن خدا کے مدِ مقابل کے طور پر نہیں بلکہ فطرت اللہ کے طور پر وہ "کوئی کمیت مادّی نہیں جو خلا کو پُر کر رہی ہو بلکہ واقعات کی ایک ترتیب ہے، ایک منظم طرزِ عمل ہے جو ذاتِ مطلق سے ناجدائی علاقہ رکھتا ہے۔ عالمِ طبیعی کو ذاتِ الٰہی سے وہی نسبت ہے جو سیرتِ انسانی کو ذاتِ انسانی سے ہے"۔ انسان کا محدود ذہن البتہ عالمِ طبیعی کو ایک مدِ مقابل سمجھتا ہے اور اُسے اپنانے کی کوشش کرتا ہے۔ اُس کا علمِ کائنات انفعالی نہیں بلکہ فاعلی ہے وہ ایک قسم کی "بصیرت" ہے جو سلسلہ حسیات کے ماورا ہے۔" اِس بصیرت سے مراد ہے اشیاء کے زمانی مکانی اور

عِلّی علاقوں کا مبصرانہ ادراک جوانا کرتا ہے۔ یعنی معلومات کے پیچیدہ مجموعے میں سے بعض کا انتخاب اُس مقصد کے لحاظ سے جوانا نے پیرِ دست اپنے سامنے رکھا ہو۔ یہی کوشش کا احساس جو بالقصد عمل کے تجربہ میں ہوتا ہے اور وہ کامیابی جو مجھے اپنے مقاصد میں حاصل ہوتی ہے مجھے ایک علتِ ذاتی کی حیثیت سے اپنی فاعلیت کا یقین دلاتی ہے"۔ اِسی وجہ سے اقبال انسان کے ادراکِ کائنات کو "تسخیر" کے لفظ سے ظاہر کرتے ہیں اور اس پر زور دیتے ہیں کہ تسخیرِ کائنات کے ذریعہ سے انسان کی خودی زیادہ مستحکم ہوتی ہے۔

خدا، کائنات، انسان اور ان تینوں کے باہمی علاقوں کے بارے میں جو خیالات ٹگور اور اقبال کے ہیں اُن کے اندر اِن دونوں کے فلسفہ ہائے حیات کا عکس نظر آتا ہے جیسا کہ آپ اوپر دیکھ چکے ہیں ٹگور کے ذہن میں حیاتِ انسانی کے مقصد کا تصور وہی ہے جو اُپنشدوں کے زمانے سے ہندو ذہن پر چھایا ہوا ہے۔ یعنی اُس جہل کے پردے کو اُٹھا کر جس کی وجہ سے افرادِ انسانی اور عالمِ طبیعی جداگانہ حقیقتیں نظر آتی ہیں۔ اِس حقیقتِ عظمیٰ کی معرفت حاصل کرنا کہ وجود صرف ایک ہے اور وہ ہستئ مطلق کا ہے۔" ہندوستان کی مخصوص فکر کا عقیدہ ہے کہ انسان کی اصلی نجات جہل سے چھٹکارا پانے

میں ہے اس کی نجات اس میں نہیں کہ کسی حقیقی اور مثبت چیز کو مٹائے اس لئے کہ یہ تو ہو ہی نہیں سکتا بلکہ مٹانا اُس چیز کو ہے جو منفی ہے اور ہمارے مشاہدۂ حق میں حائل ہوتی ہے۔ جب یہ رُکاوٹ جس کا نام جہل ہے دور ہو جاتی ہے تب جا کر آنکھ کا پپوٹا اس طرح اُٹھتا ہے کہ آنکھ کو نقصان نہ پہنچے۔ اُس وقت انسان کو حق کا جلوہ نظر آتا ہے " اُس وقت وہ اِس دنیا کی پوری معنویت کو سمجھتا ہے جس کے اندر وہ پیدا ہوا ہے اُس وقت وہ اپنے آپ کو کامل حقیقت کے اندر دیکھتا ہے اور وجودِ کلی کے ساتھ ہم آہنگ ہوتا ہے۔" یہ اعلیٰ مقصد انسان کو حواس اور عقل کی مدد سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ اُس لاعقلی قوت کی مدد سے جسے وجدان کہتے ہیں۔ اِس لئے تربیت نفس میں قوائے ذہنی کو دبانے اور شعور باطنی کو ریاضت کے ذریعہ اُبھارنے کی ضرورت ہے۔ انسانی زندگی کا اخلاقی مقصد بھی اِسی مذہبی مقصد سے متعین ہوتا ہے۔ وحدتِ وجود کے شعور سے یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ سب انسان ایک ہی حقیقت کے مظاہر ہیں۔ اِس لئے ہم دوسروں کو اپنے آپ سے متحد سمجھتے ہیں اُن کے فائدے کو اپنا فائدہ جانتے ہیں اور خود کو اُن کی محبت اور خدمت کے لئے وقف کر دیتے ہیں یہی سب سے بڑی نیکی اور سب نیکیوں کی جڑ ہے اِسی طرح

بدی کی جڑ انسانوں کے وجود میں تفریق کرنا، اپنی ذات کو دوسروں سے جدا سمجھنا اور اپنی ذاتی خواہشات رکھنا ہے۔ "یہی ہماری خواہشات ہماری معرفتِ نفس کی حدود کو تنگ کر دیتی ہیں، ہمارے شعور کی توسیع میں رکاوٹ ڈالتی ہیں اور گناہ کو وجود میں لاتی ہیں۔ یہ ایک اندرونی پردہ ہے جو ہمیں ہمارے خدا سے جدا رکھتا ہے اور تفریق و انتشار اور علیحدگی کا غرور پیدا کرتا ہے۔ گناہ کوئی ایک فعل نہیں بلکہ ایک طرز زندگی ہے جو اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ ہمارا مقصد محدود ہے۔ خود ہمارا نفس آخری حقیقت ہے، ہم اصولاً ایک نہیں ہیں بلکہ ہر ایک کی انفرادی زندگی الگ الگ ہے"۔ شاعری کا کام یہی ہے کہ انسان کو خواہشِ نفس کے پنجہ سے چھڑائے۔ "ہم (شعراء) انسانوں کو اُن کی خواہشات سے نجات دیتے ہیں"۔ خواہش سے نجات اُسی وقت ممکن ہے جب فن کار احساسِ خودی کو دل سے دور کر دے خود اور غیر خود کے فرق کو مٹا دے جب وہ کائنات سے مخاطب ہو کر یہ کہہ سکے "میں تو تجھے اُس رنگ میں دیکھتا ہوں جس میں تو وہ ہے جو میں ہوں"۔ یہی مشاہدہ حقیقت کی پاکیزہ مسرت فنون لطیفہ اور شعر و ادب کی جان ہے۔" قدیم ہند کے ماہرین بلاغت کو یہ کہنے میں کوئی تامل نہ تھا کہ لطف و مسرت ادب کی جان ہے ــ وہ

لطف و مسرت جو بے غرض ہو۔"

اب اُس تصورِ زندگی کی طرف رُخ کیجئے جو اقبال کے مابعد الطبیعی نظریات میں جھلکتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم عالمِ وجود سے عالمِ وقوع میں، عالمِ سکون سے عالمِ سعی میں پہنچ گئے۔ یوں تو ٹگور نے بھی ہندو ذہن کے طبیعی رجحان کے مطابق عمل پر بہت زور دیا ہے جس کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے لیکن یہ ایک خارجی عنصر ہے جو اُن کے بنیادی فلسفے سے نامیاتی تعلق نہیں رکھتا۔ اقبال کے فلسفۂ حیات میں تغیر اور حرکت، سعی و عمل کو رگِ جان کی حیثیت حاصل ہے۔ اُن کے یہاں حیاتِ انسانی کا انتہائی مقصد خود کو غیرِ خود میں فنا کرنا نہیں بلکہ اثباتِ خودی ہے۔ وہ خدا کا تصور بہ حیثیت ذاتِ مطلق کے کرتے ہیں جو خودی کی کامل مثال ہے۔ انسان کو تخلقوا با خلاق اللہ کے حکم کے مطابق بقدرِ استطاعت اس مثال کی تقلید یعنی اپنی خودی کی توسیع اور استحکام کی کوشش کرنی ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس کائنات کا جسے وہ اپنے گرد دیکھتا ہے تخلیقی عرفان حاصل کرے یعنی اس کی قوتوں کو اور اُن کے قوانینِ عمل کو دریافت کر کے اُن سے اپنے مقصد کے لئے کام لینے کی کوشش کرے۔" انسان کے نصیب میں یہی ہے کہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کے گہرے مقاصد میں شریک ہو، اپنی اور اس کی تقدیر

کی تشکیل کرے، اس طور پر کہ کبھی اپنے آپ کو اس کی قوتوں کے مطابق کر لے اور کبھی اپنا پورا زور لگا کر اس کی قوتوں کو اپنے مقاصد کے سانچے میں ڈھال لے" اس مقصد کے حاصل کرنے میں جو جد و جہد کرنی پڑتی ہے وہ صوفیوں کی ریاضت سے کہیں زیادہ معرفتِ حقیقت میں مدد دیتی ہے۔ اقبال اس اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے جو تسخیرِ کائنات انسان کے ارتقا کے لئے رکھتی ہے کہتے ہیں" اس راہ میں پیش آنے والی رکاوٹوں کو دور کرنے کی ذہنی کوشش ہماری زندگی میں وسعت اور رنگینی پیدا کرنے کے علاوہ ہماری بصیرت کو تیز کر دیتی ہے۔ اور اس طرح ہم میں یہ صلاحیت پیدا کرتی ہے کہ انسانی تجربے کے دقیق تر پہلوؤں پر زیادہ وثوق کے ساتھ نظر ڈال سکیں"۔ کائنات کا یہ گہرا علم محض ذہنی اہمیت نہیں بلکہ انتہائی روحانی قدر رکھتا ہے۔" مشاہدۂ فطرت ایک طرح سے ذات مطلق کا محرم بننے کی کوشش ہے اور یہ عبادت ہی کی ایک دوسری شکل ہے۔ مگر اقبال انسانی خودی کو اخلاقی اقدار سے بالاتر، عالمگیر قوانین عمل سے آزاد" اپنے لئے آپ قانون نہیں سمجھتے۔ خودی کی صحیح نشو و نما صرف ناموسِ الٰہی کی پابندی کے ذریعہ ایسے منظم معاشرے کے اندر ہو سکتی ہے جو آزادی اخوت اور مساوات کی بنیاد پر تعمیر ہوا ہو وحدتِ انسانی کے احساس کو اقبال بھی ٹیگور کی طرح اخلاقی زندگی کا

سرچشمہ سمجھتے ہیں لیکن ان کے یہاں یہ احساس وحدتِ مطلق کے تصور سے ماخوذ نہیں بلکہ وحدتِ تخلیق کے تصور سے۔ سب انسان ایک ہیں اس لئے نہیں کہ وہ سب بحرِ وجودِ مطلق کے قطرے ہیں بلکہ اِس لئے کہ اُن سب کا ایک ہی خالق ہے جس نے اُن کو ایک ہی نفخۂ حیات سے پیدا کیا ہے، یکساں فطرت اور طبیعت عطا کی ہے اور یکساں قانونِ زندگی کا پابند بنایا ہے۔ اِس قانون کی حدود کے اندر اجتماعی زندگی کی ذمہ داریوں کو پورا کرتے ہوئے شخصیت کو نشو ونما دے کر اس بلند درجہ پر پہنچانا جہاں انسان حقیقت کا محرم، کائنات پر متصرف اور حیاتِ ابدی میں حصہ دار بن جاتا ہے اور خلیفۃ اللہ فی الارض کے لقب کا مستحق ہوتا ہے یہی اخلاق کا نصب العین ہے اور یہی آرٹ کا۔

اقبال بھی ٹیگور کی طرح وجدانی مشاہدۂ حقیقت کو فنونِ لطیفہ کا مقصد سمجھتے ہیں لیکن کیونکہ ان کے نقطۂ نظر سے مشاہدۂ حقیقت محض انفعالی نہیں بلکہ فاعلی، محض ادراکی نہیں بلکہ تخلیقی ہے اس لئے ان کا آرٹ کے مقصد کا تصور ٹیگور سے بہت مختلف ہے۔ اقبال کے نزدیک آرٹ کا مقصد خود اور غیرِ خود کو مٹانا نہیں بلکہ اس پر اور زیادہ زور دینا یعنی انسانی خودی کو محکم اور مکمل کر کے حیاتِ ابدی بخشنا ہے۔ اس کا کام سکون، دقتِ سپردگی کی کیفیت پیدا کرنا نہیں بلکہ ایک تخلیقی بے چینی ایک حرکی ولولے،

ایک مجاہدانہ جوش کا اُبھارنا۔

مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا

جس سے دلِ دریا میں تلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا

شاعر کی نوا ہو کہ مغنّی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو بادِ سحر کیا

بے معجزہ دنیا میں اُبھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

یہ ہے آج کل کے روشن خیال ہندوؤں اور مسلمانوں کے بُنیادی مذہبی تصوّرات کا عکس جو ہمیں ٹیگور اور اقبال کے آئینہ میں نظر آتا ہے۔ ان تصورات میں جو فرق ہے وہ دونوں جماعتوں کے مذہبی ادارات، رسوم و عبادات اور مذہبی قوانین کے اختلاف میں اور بھی زیادہ نمایاں ہے۔ جہاں تک ریاست کا تعلق ہے آج کل تو ہندوؤں اور مسلمانوں کی مذہبی ریاستیں موجود نہیں ہیں جن میں مقابلہ کیا جا سکے لیکن تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ جو ریاستیں عہدِ قدیم میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے مذہب کی بنا پر تعمیر کی تھیں وہ ایک دوسرے سے بہت مختلف تھیں۔

غرض جذبات اور مصلحتوں کو چھوڑ کر معروضی علمی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے دھارے جہاں وہ مذہب کے سرچشموں سے نکلتے ہیں ایک دوسرے سے الگ دکھائی دیتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ خود ان دونوں مذہبوں کے سوتے ایک ہی عظیم الشان خزانے سے نکلے ہیں جو سطح کے نیچے ایک بحرِ بے کنار کی صورت میں موجزن ہے لیکن اس وحدت کا احساس صرف ایک صوفی کو مراقبہ کی گہرائیوں میں ہو سکتا ہے اور وہ بھی ایک آنی فانی کیفیت کے طور پر جو چھلاوے کی طرح دل میں جھلک کر چھپ جاتی ہے اور ذہن اُسے پکڑنا چاہے تو ہاتھ نہیں آتی البتہ جب دونوں دھاروں کو زمانے کی ہوائیں ہندستان کی سرزمین پر ایک دوسرے کے قریب لے آئیں تو تاریخ اور جغرافیہ کی متحدہ قوتیں ان کو ملا کر ایک عظیم الشان دریا بنانے کی کوشش میں مصروف ہو گئیں اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ اِس کوشش کا نتیجہ اس وقت تک کیا نکلا ہے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے ذہنی عناصر سے قطع نظر کر کے دنیاوی عناصر پر نظر ڈالی جائے تو یہ دکھائی دے گا کہ جو اشتراک عہدِ مغلیہ کی ہندوستانی تہذیب نے اُن میں پیدا کیا تھا وہ ناسازگار حالات کے باوجود بہت کچھ اب تک باقی ہے

اور اس کے علاوہ جدیدیت کے اثرات نے جو مغرب سے آئے ہیں اشتراک کی نئی صورتیں نکالیں۔

اگرچہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے نظامِ اخلاق کا مذہبی اساس مختلف ہے لیکن زمان و مکان کے حالات نے اس کے مفرد مظاہر یعنی دونوں کے اخلاقی عمل کو ایک ہی سانچے میں ڈھال دیا ہے۔ مجموعی طور پر دونوں یکساں اخلاقی خوبیاں اور خامیاں رکھتے ہیں۔ اس کے لئے دو مثالیں کافی ہوں گی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے ہاں خدا کی محبت اور عبادت کے بعد سب سے بڑی قدر خلقِ خدا کی محبت سمجھی جاتی ہے۔ ایثار، خدمت، خیرات صلۂ رحم، مہماں نوازی غرض وہ سب صفات جن سے انسانی محبت ظاہر ہوتی ہے ہندوؤں اور مسلمانوں کے ضابطۂ اخلاق میں بڑا اونچا درجہ رکھتے ہیں اور دونوں کے ہاں زمانہ انحطاط میں یہ چیزیں عموماً اپنے صحیح مصرف سے ہٹ کر غلط طریقے پر استعمال ہونے لگیں ہیں۔ ایثار، خدمت اور مہماں نوازی ناجائز استحصال کا تختۂ مشق ہو کر رہ گئی ہے۔ خیرات پیشہ ور گداگروں کو پیدا کرنے کا باعث بن گئی ہے۔ صلۂ رحم نے عزیز نوازی اور عشیرہ پرستی کی صورت اختیار کر لی ہے یہاں تک کہ مروت یعنی ہمدردی کی ایک مستقل اور عام کیفیت جو ہندوستانیوں کی امتیازی صفت سمجھی جاتی تھی ایک مہلک اخلاقی کمزوری بن گئی ہے، جو

انسان کی اخلاقی جرات کو فنا کر دیتی ہے اور اُسے موم کی ناک بنا دیتی ہے جس کو ہر شخص جدھر چاہے موڑ دیتا ہے۔ اسی طرح عِفت اور پاکبازی خصوصاً جنسی ضبط کو بھی ہندوؤں، مسلمانوں اور دوسرے ہندوستانیوں کی نظر میں یکساں اہمیت حاصل ہے۔ ان کے اور اہلِ یورپ اخلاقی ضابطے میں ایک صریحی فرق یہ نظر آتا ہے کہ ہندوستانی عموماً جنسی جرائم کو اُن جرائم سے جو ملکیت کے خلاف ہوں کہیں زیادہ سنگین سمجھتے ہیں دَرانحالیکہ اہلِ یورپ جنسی لغزشوں کو قابل درگزر اور چوری، خیانت وغیرہ کو ناقابل معافی جانتے ہیں۔

عملی اخلاق کا یہ اشتراک دونوں کی معاشرتی خصوصاً خاندانی زندگی کی یکسانی میں اور بھی زیادہ نمایاں ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ ہندو ذات پات کے معتقد ہیں اور مسلمان معاشرتی مساوات کے قائل ہیں اس لئے دونوں کی معاشرتی زندگی کی ساخت مختلف ہونی چاہئے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ صدیوں تک ہندوؤں کے ساتھ رہنے کی وجہ سے ہندوستانی مسلمانوں نے بھی اصولاً نہ سہی مگر عملاً نسل اور پیشے کی بنا پر جتھے بندی اختیار کر لی ہے اور جہاں تک قبائلی روح کا تعلق ہے دونوں میں فرق نوعیت کا نہیں بلکہ درجہ کا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمان کسی طبقہ یا کسی درجے کے ہوں ساتھ کھانے پینے میں پرہیز نہیں کرتے لیکن

شادی بیاہ میں اُن کے ہاں بھی عموماً ذات اور برادری کا خیال ہندوؤں سے کم نہیں جہاں تک سیاسی اور معاشی زندگی کا تعلق ہے روشن خیال مسلمانوں کے اوپری طبقے کو چھوڑ کر عام لوگوں میں ذات برادری کی عصبیت اسی طرح پائی جاتی ہے جیسے ہندوؤں میں۔ اس کا اظہار میونسپل کمیٹیوں ڈسٹرکٹ بورڈوں اور ایک حد تک صوبائی اور مرکزی کونسلوں کے انتخاب میں ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔

غرض ہندو سماج اور مسلم معاشرہ دونوں بحرِ حیات کے اندر چھوٹے چھوٹے جزیروں میں بٹے ہوئے ہیں۔ البتہ مسلمان جزیروں کے باہم فاصلے متقابلتہً کم نہیں اُن کے درمیان نقل و حمل کا انتظام کچھ بہتر ہے اور اُنھیں پُل باندھ کر ایک دوسرے سے ملا دینا زیادہ آسان ہے۔

دراصل ہندوؤں اور مسلمانوں کی معاشرتی روح اپنے آپ کو خاندانی زندگی میں ظاہر کرتی ہے۔ خاندان ان کے ہاں میاں بیوی اور بچوں کی چھوٹی سی اکائی نہیں، جیسی اہلِ یورپ کے ہاں ہوتی ہے، بلکہ بہت بڑا حلقہ ہے جس میں دور تک کے رشتہ دار شامل ہیں۔ ہندوؤں کے دھرم شاستر نے خاندانی ملکیت کو مشترک قرار دیا ہے اور شرع اسلام کے مطابق ہر شخص کی املاک اس کے بیٹے اور بیٹیوں میں تقسیم ہوتی ہے لیکن

عملاً ہندو اور مسلمان خاندانوں کی آمدنی اور خرچ کا بجٹ
عام طور پر مجموعی ہوا کرتا ہے بلکہ اکثر ایک شخص کمانے والا ہوتا
ہے اور اس پر سارے خاندان کے خرچ کا بوجھ پڑ جاتا ہے۔
خاندان کے لوگ نہ صرف ایک دوسرے کے۔ رنج و راحت میں
شریک ہوتے ہیں بلکہ ہر شخص اپنے آپ کو دوسروں کی خانگی اور
عمومی زندگی کے ہر معاملے میں دخل دینے کا حق دار سمجھتا ہے
اس کا نتیجہ یہ ہے کہ خاندان کے ارکان خصوصاً عورتیں ہمیشہ
ایک دوسرے سے لڑتی رہتی ہیں، مگر جب سارے خاندان
کے مفاد یا آبرو کا معاملہ ہو تو عموماً سب ایک ہو جاتے ہیں۔
بزرگوں کی خصوصاً ماں باپ کی عزت اور اطاعت ہر شخص کا
مقدس فرض سمجھا جاتا ہے اور جہاں تک عورتوں کا تعلق ہے
شوہر کی تابعداری اور خدمت پر بہت زیادہ زور دیا
جاتا ہے۔ عورتوں کی حیثیت ہندو اور مسلمان خاندان میں
ایک سی ہے، اگرچہ اسلام نے عورتوں کو ہندو دھرم کے
مقابلے میں زیادہ حقوق دیئے ہیں، لیکن آج دونوں معاشروں
میں ان کا درجہ تقریباً یکساں پست ہے۔ مسلمان عورتوں
میں مقابلتہً پردے کی سختیاں زیادہ اور تعلیم کم ہے اور وہ
اُن حقوق سے جو اُن کے مذہب نے اُن کو دئے ہیں بہت
کم فائدہ اُٹھا سکتی ہیں۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کو چھوڑ کر ہندو

مسلمان مردوں کی نظر میں عورت کسی مستقل شخصیت کی مالک نہیں بلکہ مرد کا ضمیمہ ہے۔ اور اُسے احساس، خیال اور عمل میں مرد کے تابع ہونا چاہیئے۔

دونوں جماعتوں کا رہنا سہنا، کھانا پینا اور بہت کچھ انفرادی اختلافات کے ساتھ یکساں ہے۔ ایک صوبے کے ہندو مسلمانوں میں ان چیزوں کے لحاظ سے جو تھوڑا بہت فرق ہے وہ اُس سے بہت کم ہے جو اُس صوبے اور کسی دوسرے صوبے کے ہندوؤں میں موجود ہے۔ جہاں کہیں ہندوستانی تہذیب کا اثر اب تک باقی ہے خصوصاً شمالی ہندوستان کے شہروں اور قصبوں میں شادی، بیاہ، پیدائش اور موت کی رسموں میں اور عام طور پر زندگی کے آداب اور رسوم میں بہت کچھ اشتراک پایا جاتا ہے۔ ہم لوگ تو چھوٹے چھوٹے اختلافات کو حد سے زیادہ اہمیت دینے کے عادی ہو گئے ہیں۔ لیکن غیر ملک کے لوگ جو ہندوستان میں مدتوں رہ چکے ہیں مختلف صوبوں کے باشندوں میں تو آسانی سے تمیز کر لیتے ہیں لیکن ایک صوبے کے ہندو مسلمانوں میں تمیز کرنا ان کے لئے نہایت ہی مشکل ہے اور یہ تجربہ تو خود ہم میں سے اکثر کو ہوا ہو گا کہ ایک ہی صوبے کے لوگ اگر انگریزی کپڑے یا اپنے ہاں کا مخصوص لباس پہنے ہوں اور انگریزی میں یا صوبے کی زبان میں گفتگو کرتے ہوں

تو بغیر گہری واقفیت کے برتنوں تک پتہ نہیں چلتا کہ یہ ہندو ہیں یا مسلمان۔

جہاں تک زبان کا تعلق ہے جسے اہلِ نظر تہذیب کے اہم ترین عناصر میں شمار کرتے ہیں اب تک صورت حال تقریباً وہی ہے جو عام طرز زندگی میں ہے یعنی ہر صوبے کے ہندو مسلمان اپنی صوبائی زبان بولتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہمارے ہندوستان میں (کم سے کم شہروں میں) کچھ لوگ انگریزی زبان اور بہت سے ہندوستانی زبان بھی بول سکتے ہیں جو قومی زبان بننے کی سب سے زیادہ صلاحیت رکھتی ہے۔ لیکن بدقسمتی سے خود ہندوستانی زبان کے گھر یعنی صوبہ متحدہ میں یہ جھگڑا چھڑ گیا ہے کہ اردو قومی زبان بن سکتی ہے اور بننی چاہیئے ہندی قومی زبان کا پیچیدہ مسئلہ تفصیلی بحث چاہتا ہے اس لئے ہم نے آئندہ باب تقریباً پورا اسی کیلئے وقف کر دیا ہے۔ یہاں صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ زبان کے میدان میں اس کے بہت کچھ امکانات موجود ہیں کہ ہندو مسلمانوں میں تہذیبی اتحاد ہو جائے جو سیاسی اتحاد کے لئے ضروری ہے۔ مگر جس طرح ان امکانات کو اتحاد کے مخالف بالارادہ مٹا رہے ہیں اس سے زیادہ مشترک تہذیب اور متحدہ قومیت کے لئے کوئی چیز خطرناک نہیں ہے۔

سب سے بڑی دو رسالہ قربی قوت عہدِ مغلیہ کی طرح،

آج بھی فنونِ لطیفہ کی ہے۔ باوجود اس کے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے نزدیک آرٹ کا ذہنی تصور الگ الگ ہے، (جیسا کہ ٹیگور اور اقبال نے ہمیں بتایا ہے) جب دونوں ان تصورات کو حقیقت کا جامہ پہنانے کی کوشش کرتے ہیں تو ان کے دل سے وجدان اور احساس کی وحدت اس زور شور سے اُبلتی ہے کہ سارے ذہنی اختلافات کو بہا لے جاتی ہے۔ آرٹ کی دنیا میں پہنچ کر ہندو اور مسلمان اور مادرِ ہند کے دوسرے فرزند یہ محسوس کرنے لگتے ہیں کہ سب کے اندر زندگی کا ایک ہی دھارا بہتا ہے، اُس کی لہریں ایک ہی تال سے اُٹھتی اور گرتی ہیں، طوفان ایک ہی طرح سے آتے ہیں، سکون ایک ہی انداز کا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے مختلف حصّوں اور مختلف فرقوں کے اہلِ ذوق ایک دوسرے کی زبان سمجھتے ہوں یا نہ سمجھتے ہوں۔ ایک دوسرے کے دل کی زبان جو رنگوں اور سُروں سے کام لیتی ہے اچھی طرح سمجھتے ہیں۔ یوں تو تہذیب کے اور شعبوں کی طرح ہمارے ہاں آرٹ میں بھی عہدِ قدیم، عہدِ وسطیٰ اور عہدِ جدید کے اثرات پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ اجنٹا کی نقاشی، مغل اور راجپوت قلم اور یورپ کے مختلف طرزِ مصوری، کلاسیکی ہندو موسیقی، مسلمانوں کے عہد میں ایجاد کئے ہوئے طرز اور یورپی موسیقی کی سستی نقلیں جو تھیٹر اور فلم میں مقبول ہیں۔ ان

سب کے پیروؤں کے حلقے الگ الگ ہیں لیکن ان کی تقسیم مذہب و ملت کی بنا پر نہیں بلکہ ذوقِ فن کے مدارج ارتقا کی بنا پر ہے۔ ہر حلقے کے فن کاروں اور مبصروں میں ہندو مسلمان بلا تفریق پائے جاتے ہیں اور ان میں یک جہتی اور برادری کی وہ روح نظر آتی ہے جو قومی اتحاد کے حاملوں کے دلوں میں امّید کا چراغ روشن رکھتی ہے۔

یہ تو اُس مشترک زندگی کے چند پہلو ہیں جو ہمیں عہدِ وسطیٰ سے خصوصاً مغلوں کے زمانے سے ورثے میں ملی ہے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ تاریخ کے عہدِ جدید نے انگریزی حکومت اور مغربی تہذیب کے سابقے کے ذریعہ سے اشتراک کے کون کون سے نئے عناصر پیدا کئے ہیں۔ ہمارے ملک کے قوم پرور حلقوں میں عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ ہندو مسلمانوں میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں وہ انگریزی حکومت کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ یہ بات صرف اِس حد تک صحیح ہے کہ انگریزوں نے ہندوستان کی حکومت کے حاصل کرنے اور اِسے قائم رکھنے میں ہمارے باہمی اختلافات سے فائدہ اُٹھایا اور اپنی سیاسی اور تعلیمی پالسی کے ذریعے ان کو بڑھانے کی کوشش کی۔ مگر یہ صحیح نہیں ہے کہ ان کے پیدا کرنے کی ذمہ داری انگریزی حکومت پر ہے۔ جیسا کہ آپ کو پچھلے بابوں کے مطالعے سے معلوم ہوا ہوگا۔ اختلافات

دراصل ابتدا سے موجود تھے۔ سلطنتِ مغلیہ کی وحدت آفریں قوت نے ایک حد تک انھیں دبائے رکھا لیکن اس کے زوال کے ساتھ یہ پھر ابھرنے لگے یہاں تک کہ انگریزی حکومت اور مغربی تہذیب کے خلاف ردعمل نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے ذہنوں کو صدیوں پیچھے ان کی تہذیبوں کے سرچشموں تک پہنچا کر ان کے باہمی فرق کو عارضی طور پر اور بھی بڑھا دیا۔ لیکن یہ انگریزی حکومت اور مغربی تہذیب کا محض ایک بالواسطہ اثر تھا۔ ان کے بلا واسطہ اثرات تو ہندوستانیوں کی زندگی میں وحدت اور ربط پیدا کرنے کا باعث ہوئے جس کے دو پہلو تھے ایک منفی دوسرا مثبت۔

منفی پہلو تو بغاوت کی وہ آگ ہے جو غیر ملکی تسلط کے خلاف سارے ملک میں سلگ رہی تھی، جس کے شعلے غدر کے زمانے میں بھڑک کر رہ گئے، اور جس کی چنگاریاں آگ میں دبی ہوئی اب تک موجود ہیں۔ یوں تو لوگوں کے دل میں بدیسی حکومت کی طرف سے میل ہوا ہی کرتا ہے لیکن انگریزوں کی حکومت میں بعض ایسی خصوصیات تھیں جنھوں نے اہلِ ہند کے احساسِ محکومی کو تیز کر کے سوہانِ روح بنا دیا اور ان کی مخالفت کو عداوت کے درجے تک پہنچا دیا۔ اول یہ کہ یہ ایک شخص یا ایک خاندان کی حکومت نہ تھی بلکہ ایک پوری قوم کی

جسے ہندوستانی یہ سمجھ کر کہ ہر معمولی سے معمولی انگریز اُن کا حکمراں بنادیا گیا ہے، اور زیادہ باعثِ ذلّت خیال کرتے تھے۔ ان کے اِس خیال کو انگریزوں کی معاشرتی علیحدگی اور نسلی غرور نے جو انیسویں صدی کی سامراجی ذہنیت نے اُن میں پیدا کر دیا تھا اور تقویت پہنچی۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ہندوستانیوں کے دل میں مخالفت کی روح کو اُکسانے کی زیادہ ذمہ داری خود ان کے عقدۂ کمتری پر ہے یا انگریزوں کے عقدۂ برتری پر۔ بہرحال یہ مخالفت حقیقی ہے، شدید ہے اور عام ہے اور سب ہندوستانیوں میں ایک منفی رابطے کا کام دیتی ہے دوسرے انگریزی حکومت نے جس طرح سیاسی اقتدار کو معاشی استحصال کا ذریعہ بنایا اس کے تباہ کُن اثرات سے ہندو مسلمان سبھی متاثر ہوئے اور اُس چھوٹے سے طبقے کے سوا جو استحصال کے آلۂ کار کی حیثیت سے انگریزوں کے ساتھ شریک تھا ہندوستانیوں کے دل میں ایک ہی ظالم قوت کے ظلم کا شکار ہونے کی وجہ سے احساس ہم جنسی اور ہمدردی کی ایک اندرونی رو پیدا ہوگئی۔

مُثبت پہلو اُس وحدت کا جو انگریزوں نے ہندوستان کے اندر پیدا کی قومیت کی سیاسی تحریک اور جدیدیت کی ذہنی تحریک کے اندر نظر آتا ہے۔ سارے ہندوستان کو ایک ہی قانون کی پُرامن حکومت کے اندر لاکر، مختلف خطوں

ہیں باہمی آمد و رفت کی سہولتیں پیدا کر کے انگریزی زبان کے ذریعے ملک کے اونچے اور متوسط طبقوں کو مبادلۂ خیالات کا موقع دے کر، مغربی طرزِ معاشرت کے ذریعے ان میں ایک ظاہری ہم رنگی پیدا کر کے انگریزوں نے ہندوستانیوں کے دبے ہوئے احساسِ وحدت کو اُبھارا اور اُسے ایک زندہ شعور بنا دیا بلکہ جیسا ہم دیکھ چکے ہیں انگریز قوم کے بعض افراد نے اس عام شعور کو ایک منظم قومی تحریک کی شکل میں لانے میں بھی مدد دی۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوستان کی انگریزی حکومت قومی تحریک کو، جب سے اس نے تحریکِ آزادی کا رنگ اختیار کیا، برابر کچلنے کی کوشش کرتی رہی مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ انگلستان کی رائے عامہ کبھی کبھی جابرانہ پالیسی کو روکتی رہی اور بعض حق پرست انگریز ہندوستان کی تحریکِ آزادی کی تائید میں اپنی آواز بلند کرتے رہے۔ جب کبھی ہندوستان کے لوگ ان مخالفانہ جذبات سے جو اُس وقت قدرتی طور پر ان کے دلوں پر مسلط ہیں، آزاد ہو کر پچھلے سو سال کی تاریخ پر نظر ڈالیں گے تو انھیں ماننا پڑے گا کہ ہندوستان میں سیاسی وحدت پیدا کرنے میں انگریز قوم اور انگریزی حکومت کا حصّہ کچھ کم نہیں۔

اب رہی وہ مغربی تہذیب اور مغربی تعلیم جو انگریزی

حکومت کے ساتھ ہندوستان آئی۔ اس میں شک نہیں کہ ابتدا میں اس کے اثرات زیادہ تر مضر ثابت ہوئے جن کا ذکر ہم چودھویں باب میں تفصیل کے ساتھ کر چکے ہیں۔ لیکن جب رفتہ رفتہ ہندوستانی ذہن مغربی تہذیب کی سطح کے نیچے گہرائی میں اُترا اور ان مقامی عناصر سے قطع نظر کر کے جو یورپ اور امریکہ کے مخصوص حالات اور روایات کی پیداوار ہیں، جدیدیت کی عالمگیر روح کو جذب کرنے لگا تو اسے معلوم ہوا کہ اس کے اندر نہ صرف ذہنی جمود میں حرکت پیدا کرنے کا بلکہ ان کی تہذیب کے منتشر اجزا کو ایک رشتہ میں مربوط کرنے کا سامان بھی موجود ہے۔ اپنی اس فطری خصوصیت کی وجہ سے کہ وہ ہر قسم کے تغیر اور تبدل کی منزلیں بجائے انقلابی رفتار کے ارتقائی رفتار سے طے کرتا ہے، ہندوستانی ذہن نے ابھی تک جدیدیت کی راہ میں بہت تھوڑی ترقی کی ہے۔ مگر اس محدود ترقی کے نتائج بھی امید افزا ہیں۔ اس کی بدولت مختلف فرقوں کے روشن خیال افراد زندگی کے بہت سے مسائل کو ایک ہی نقطہ نظر سے دیکھنے اور ایک ہی معیار پر جانچنے لگے ہیں۔

جدیدیت کے جن عناصر کو تعلیم یافتہ ہندوستانیوں نے جذب کرنا شروع کیا ہے ان میں سے خاص طور پر قابلِ ذکر

دو ہیں۔ ایک علمی طرز فکر دوسرے جمہوری تصور زندگی جمہوریت کا جدید اشتراکی نقطہ نظر جس نے پہلی جنگ عظیم کے بعد سے یورپ میں بڑی مقبولیت حاصل کی ہے، ابھی نیا نیا ہندوستانیوں کے سامنے آیا ہے۔ لیکن جتنی توجہ اس کی طرف ہو رہی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ بہت جلد ہندوستانی ذہن میں ایک اہم جگہ حاصل کر لے گا۔

جمہوریت اور اس کے لوازم یعنی آزادی فکر، مذہبی اور تہذیبی رواداری، اجتماعی زندگی کی بنیاد جبر اور تشدد پر نہیں بلکہ افہام اور تفہیم پر رکھنے کا اصول قومی اتحاد کی بڑی زبردست قوتیں ہیں۔ اس لئے ہر فرقے کے تعلیم یافتہ ہندوستانیوں میں جمہوریت کے ایک قومی رجحان کا موجود ہونا متحدہ قومیت کے نشو و نما کے لئے ایک مفید صورت حال ہے۔

جہاں تک علمی طرز خیال کا تعلق ہے اس کا اصل تصور یعنی علم کی بنیاد مشاہدہ اور تجربہ پر رکھنا ہندوؤں اور مسلمانوں کی ذہنی تاریخ میں کوئی نئی چیز نہ تھی۔ ہندوؤں کے یہاں نیائے اور ویشیشک کے فلسفیانہ نظام اسی طرز فکر پر مبنی تھے اور مسلمانوں کی تو ساری ذہنی زندگی میں صدیوں تک علمی روح جاری و ساری رہ چکی تھی۔ لیکن یہ پرانی باتیں ہیں دو ہزار سال سے ہندوستان میں ہندوؤں کی اور ساڑھے

سات سو سال سے مسلمانوں کی علمی زندگی میں مشاہدہ اور تجربہ کو نظر انداز کر کے مجرد خیال آرائی پر زور دیا جا رہا ہے۔ ان میں علمی فکر کی تجدید جس کے آثار آج نظر آ رہے ہیں سراسر مغربی تہذیب کی روح جدیدیت کی منت پذیر ہے۔ اور یہ جدید علمی طرز خیال جس نے ہندوستانی ذہن میں جڑ پکڑ لی شروع کی ہے صرف یہیں تک محدود نہیں کہ مشاہدے اور تجربے کو علم کا ماخذ اور اس کی صحت کا معیار قرار دیا جائے بلکہ اس میں یہ بھی داخل ہے کہ علم صحیح سے ایک طرف فطرت کی قوتوں کی تسخیر اور انسان کے بقا و راحت کے اسباب میں اضافہ کرنے کا اور دوسری طرف انفرادی اور اجتماعی زندگی کی معقول تنظیم کا کام لیا جائے۔ ہندوستانی ذہن نے اس طرز خیال کو جوں کا توں اختیار نہیں کیا بلکہ اس کو خالص مادیت اور واقعیت کی سطح سے بلند کر کے مادی اور روحانی، واقعی اور عینی، اقدار میں امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ جیسا کہ آپ کو ٹیگور، اقبال اور رادھا کرشنن کے یہاں نظر آتا ہے۔ پھر بھی جدیدیت کا یہ بنیادی اصول تسلیم کر لیا گیا ہے کہ روحانی فکر اور عینی تصورات کو عملی زندگی میں برتنے سے پہلے انھیں معقولیت کی کسوٹی پر کسنا یعنی اس معیار پر جانچنا چاہئے کہ وہ ہماری واقعی دنیا کی معقول اور محسوس ضرورتوں کو

کس حد تک پورا کرتے ہیں۔ یہ مشترک اور متحد تہذیب کی ایک نئی بنیاد ہے جس کی اہمیت کو ہم نے ابھی پوری طرح نہیں سمجھا ہے۔

اس سرسری جائزہ سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کا مذہبی شعور جو ان کی تہذیبوں کا سرچشمہ ہے یکساں ہے۔ لیکن اس باطنی شعور کی ذہنی تعبیر میں فرق ہے اور یہ فرق مذہبی اور نیم مذہبی تصورات اور ادارات کے اختلافی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ زبانوں کا اختلاف دراصل فرقہ داری نہیں۔ بلکہ صوبہ داری ہے لیکن اب فرقہ داری بن گیا ہے۔ تاہم چونکہ دونوں تقریباً ہزار سال سے ایک ہی طبیعی اور عمرانی ماحول میں رہتے آئے ہیں، فطرت اور تاریخ کے یکساں سانچے میں ڈھلتے رہے ہیں اس لئے ذہنی اختلافات کے باوجود ان کی مادّی زندگی میں بلکہ ان کے عام مزاج اور مذاق میں، ان کے اخلاق اور معاشرت میں بہت بڑی حد تک یکسانی پائی جاتی ہے۔ اشتراک کا ایک نیا میدان جدیدیت نے پیدا کیا ہے جو مغربی تہذیب کے ساتھ آئی ہے۔ اس میں غیر ملکی تسلط کی مخالفت، قومی آزادی کا ولولہ، جمہوریت پسندی اور سب سے بڑھ کر علمی طرز خیال، یہ سب عناصر وحدت آفریں قوتوں کا کام کر رہے ہیں۔

اِن حقیقتوں کو پیشِ نظر رکھ کر قومی تہذیب کے مسئلہ پر غور کیا جائے تو ہم اِس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہندوستان میں ایک مشترک قومی تہذیب کی تعمیر کے لئے کافی مسالہ موجود ہے لیکن بنی بنائی عمارت موجود نہیں۔ اِس کے بنانے کے لئے شعوری کوشش کی، ایک معقول نقشہ کی اور ایک مضبوط بنیاد کی ضرورت ہے۔ مگر بدقسمتی سے اب تک قومی اتحاد کے حامی عام طور پر اس دھوکہ میں رہے کہ قومی تہذیب کی عمارت صرف بالقوۃ ہی نہیں بلکہ بالفعل وجود رکھتی ہے۔ اس لئے اُنھوں نے اِس کے لئے نقشہ بنانے کی یا بنیاد تلاش کرنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھی۔ جن چند اشخاص کو حقیقی صورتِ حال کا احساس پیدا ہوا اُنھوں نے ہندوستانی تہذیب کے لئے یورپ کی وحدانی قومی تہذیبوں کا نقشہ اور مذہبی اتحاد کی بنیاد تجویز کی۔ اُنھوں نے اِس پر غور نہیں کیا کہ ہندوستان جیسے ملک میں جہاں نسلی اور لسانی اختلاف کی وجہ سے زمانۂ قدیم کے اُن عہدوں میں بھی جب مذہبی اتحاد موجود تھا جدید مغربی ملکوں کی سی وحدانی تہذیب نہیں بن سکی تو ہمارے زمانے میں جب مختلف صوبہ وار تہذیبوں کے علاوہ جداگانہ فرقہ وار تہذیبیں بھی موجود ہیں اِن سب کو مٹا کر ایک واحد ہمہ گیر تہذیب کیونکر بنائی جا سکتی ہے۔ اُنھوں نے یہ نہیں دیکھا کہ اُن حالات میں جو مغربی ملکوں کے حالات

کے مقابلے میں قومی وحدت کے لئے ہم ساز گار رہیں وہ مغربی
قومیت سے بھی زیادہ مکمل وحدت کا خواب دیکھ رہے ہیں جو
خواب کی حیثیت سے کتنا ہی اچھا ہو مگر عملی پالیسی کی حیثیت
سے ناقابلِ عمل اور مُضر ہے۔

ناقابلِ عمل ہونا تو خیر ظاہر ہے مگر مُضر ہم اِس پالیسی کو اِس
وجہ سے کہتے ہیں کہ اِس کا نام لیتے ہی ایک طرف تو صوبائی
تہذیبوں کے حامی بھڑک گئے اور یہ سمجھ کر کہ مشترک تہذیب
کی تحریک اُن کی زبانوں کو اور دوسری تہذیبی خصوصیات کو
مٹا دے گی اِس کی مخالفت کرنے لگے اور دوسری طرف ہندو
تہذیب اور مسلم تہذیب میں شدید رقابت پیدا ہوگئی اور چونکہ
ہندو نشاۃ ثانیہ کی تحریک اپنے آپ کو ہندوستان کی قومی
تحریک کہتی ہے اور یوں بھی ہندو اپنی فرقہ وارانہ مذہبی اور
تہذیبی تحریکوں اور اداروں کے لئے بے تکلف قومی کا لفظ
استعمال کرتے ہیں اِس لئے مسلمانوں کے دل میں یہ اندیشہ
اُٹھ کھڑا ہوا کہ قومی تہذیب کے نام سے ہندو تہذیب اُن پر
مسلط کر دی جائے گی۔ اِس اندیشہ کی وجہ زیادہ تر قومی زبان
کی تحریک تھی جس کا ذکر اگلے باب میں آئے گا۔ اِس کے علاوہ
جو کوششیں بعض قوم پروروں نے نہایت نیک نیتی سے اِس
امر میں کیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں مذہبی اتحاد پیدا کریں

اُن کا رجحان عام طور پر یہ تھا کہ دونوں مذاہب میں سے صرف اُس شعورِ باطنی کو لے لیں جو دونوں میں مشترک ہے اور اُن ذہنی نظریات اور اجتماعی ادارات کو جو اُنھوں نے اِس شعور کی مختلف تعبیروں کی بنا پر تعمیر کئے ہیں یعنی مذہب کے پورے نظاموں کو رد کر دیں۔ اِس رجحان کو عام طور پر ہندوؤں نے بھی پسند نہیں کیا اور مسلمانوں نے تو اِسے اپنی مذہبی زندگی کے لئے مہلک سمجھا۔ اس لئے کہ اُن کے نزدیک باطنی شعور بجائے خود محض ایک داخلی اور عارضی کیفیت ہے اور اُس میں سچی مذہبی شان اُسی وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ پیغمبرانہ شعور کی رہنمائی میں تصورات اور ادارات کی معین اور مستقل شکل اختیار کر لے۔ اس لئے وہ مذہب کے خارجی نظام کو اصل مذہب سمجھتے ہیں اور اس کو کسی طرح قربان کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ اِس کے علاوہ خود یہ چیز کہ مذہبی وحدت کی بنا سیاسی مصالح پر رکھی جائے ہندوستانی طبیعت کے خلاف ہے۔ تاریخ کے مطالعہ سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی اتحاد کی جو کوششیں سیاسی یا دوسرے غیر مذہبی محرکات کی بنا پر کی گئی مثلاً اکبر کی توحید الٰہی کا حلقہ بنانے کی کوشش اُنھیں ہندوستانی ذہن نے نفرت کے ساتھ رد کر دیا۔ البتہ کبیر، نانک اور دوسرے صوفی بزرگوں کی مذہبی تحریکیں جو حقیقی اور خالص دینی محرک سے پیدا ہوئی تھیں

عام طور پر قدر اور عزت کی نظر سے دیکھی گئیں اور اگرچہ وہ مذہبی اتحاد قائم کرنے میں کامیاب نہیں ہوئیں لیکن اُن سے مصالحت اور رواداری کی ایک عام فضا پیدا ہونے میں بہت مدد ملی۔

غرض ہندوستان کی تاریخ ہمیں یہ سبق دیتی ہے اور موجودہ حالات بھی اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ہمیں وحدانی تہذیب بنانے اور اس کی بنا اتحادِ مذہب رکھنے کا خیال ترک کر دینا چاہیئے۔ بلکہ عہدِ مغلیہ کے نمونہ کو سامنے رکھتے ہوئے ایک وفاقی تہذیب کا نقشہ بنانا چاہیئے۔ جس میں صوبوں اور فرقوں کی کی جداگانہ تہذیبیں برقرار رہیں لیکن اُن کی تہ میں ایک مشترک ہندوستانی تہذیب بھی ہو جو سارے ملک کو ایک رشتۂ اتحاد میں مربوط کر دے۔ اس نئی ہندوستانی تہذیب کی تعمیر میں ہمیں اُس سارے مسالے سے کام لینا ہے جو ہم نے عہدِ وسطیٰ کی ہندوستانی تہذیب سے ورثہ میں پایا ہے، یعنی ایک مشترک زبان جو قریب قریب سارے ملک میں سمجھی جاتی ہے اور اخلاقی معاشرتی، جمالی تہذیب اور مادی تمدن کے بے شمار مشترک عناصر لیکن اِن سب چیزوں کو ہم اپنی نئی تہذیب میں بجنسہ داخل نہیں کر سکتے بلکہ اِن میں سے بعض بوسیدہ اور فرسودہ اجزا کو چھانٹنا پڑے گا اور بعض میں اتنی ترمیم کرنی پڑے گی کہ وہ اُس روحِ جدیدیت کے ساتھ کھپ جائیں۔ جسے ہم نہ صرف

تاریخی بلکہ حیاتی ضرورت کے تقاضے سے اختیار کر رہے ہیں۔ یہ روحِ جدیدیت جس کی اہم ترین خصوصیات علمی طرزِ فکر اور جمہوری تصورِ زندگی ہیں ہماری مشترک تہذیبی میراث میں سرایت کرکے ایک طرف اس میں ایک نئی قوتِ حیات اور نئی معنویت پیدا کر رہی ہے اور دوسری طرف ہندوستان کے سب فرقوں میں ذہنی اتحاد کی ایک نئی اور مستحکم بنیاد قائم کر رہی ہے جو عہدِ مغلیہ کی ہندوستانی تہذیب میں موجود نہیں تھی۔

نئی ہندوستانی تہذیب کی تعمیر میں علاوہ اُن مشترک عناصر کے جو جغرافی معاشی اور تاریخی قوتوں کی بدولت پہلے سے موجود ہیں فرقہ واری یا صوبہ داری تہذیبوں کے ایسے عناصر سے بھی کام لیا جاسکتا ہے جن کے متعلق عام طور پر مان لیا جائے کہ جدیدیت کے علمی اور جمہوری معیاروں پر پورے اُترتے ہیں یعنی بجائے خود معقول اور مناسب ہیں اور کسی ایک فرقہ یا صوبہ کے لئے نہیں بلکہ سارے ملک کے لئے مفید ہیں۔ آیندہ باب میں ہم اِس مسئلے پر بحث کریں گے کہ اِس مشترک تہذیب کی تعمیر ایک مشترک زبان کی بنیاد پر کیونکر ہونی چاہئے۔

سترھواں باب

مشترک تہذیب کا اساس، مشترک زبان

انسانوں کی کسی جماعت میں ایک مشترک تہذیبی زندگی کے پیدا ہونے کے لئے جہاں یہ امر لازمی ہے کہ وہ اقدار اعلیٰ کا یکساں شعور رکھتی ہو، مسائل حیات کو ایک نظر سے دیکھتی ہو وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے افراد ایک مشترک زبان کے ذریعہ سے بے تکلف اپنے خیالات ایک دوسرے پر ظاہر کر سکتے ہوں اس لئے کہ اس کے بغیر ان کے فکر و احساس کی یک جہتی اشتراک عمل کی صورت اختیار نہیں کر سکتی اور اپنے آپ کو اجتماعی ادارات معاشرتی روایات اور مادی تمدن کے یکساں سانچوں میں نہیں ڈھال سکتی۔

مشترک زبان کی حیثیت کسی جماعت کی تہذیب میں صرف اتنی ہی نہیں کہ وہ اس کے افراد کے درمیان مبادلہ خیالات کا اور اشتراک عمل کا ذریعہ ہے بلکہ وہ تہذیبی روایات کے نشر اور نقل کے وسیلے کے طور پر بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ وہ ایک سا طلسمی شراب ہے جسکے اندر جماعت کے مشترک احساسات و جذبات

مذاق و مزاج روایات و دستور کی روح کھینچ کر آگئی ہے اور جس کو پی کر جماعت کے افراد ایک ہی کیفیت سے متکیف ہو جاتے ہیں۔ دنیا کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ کسی ملک کے لوگوں میں مشترک تہذیب اُسی وقت پیدا ہوتی ہے جب سارے ملک کی زبان ایک ہو گئی ہو یا کم سے کم مقامی زبانوں کے ساتھ ساتھ ایک مشترک زبان بھی پیدا ہو چکی ہو۔ پہلی صورت میں وحدت کا احساس گہرا اور عام ہوتا ہے۔ دوسری صورت میں یہ احساس زیادہ قوی نہیں ہوتا اور صرف اُسی حلقہ یا طبقہ تک محدود رہتا ہے جو مشترک زبان پر عبور رکھتا ہو۔ ہندوستان میں قومی وحدت کے جیسے دور اب تک گزر چکے ہیں یعنی ویدک ہندو تہذیب، بودھ تہذیب، پورانک ہندو تہذیب اور عہدِ وسطیٰ کی ہندوستانی تہذیب کے دور، اِن سب میں مشترک تہذیبی زبان خواہ وہ سنسکرت ہو یا پالی یا فارسی اونچے طبقوں سے آگے نہیں بڑھی اس لئے یہ سب تہذیبیں اور قومی وحدت کے وہ احساسات جو ان پر مبنی تھے ہندوستانیوں میں عام نہیں ہونے پائے بلکہ خاص خاص طبقوں تک محدود رہے۔ جہاں تک عوام کا تعلق ہے اُن کا حصہ ملک کے مشترک تہذیبی سرمایہ میں محض برائے نام تھا انہوں قدیم تہذیبوں نے زندگی میں جو وسعت اور وحدت پیدا کی تھی وہ صرف اونچے طبقوں کے لئے تھی۔ عوام کی زندگی

مقامی تہذیبوں کے تنگ دائرے میں گزرتی تھی۔ ایک خطّہ کے اور دوسرے خطّے کے لوگوں میں چند مذہبی عقائد اور اعمال کے سوا کوئی چیز مشترک نہ تھی۔ عہدِ وسطی کی ہندوستانی تہذیب جسے مغلوں نے تعمیر کیا تھا اور بھی زیادہ واضح طور پر اونچے طبقوں کی تہذیب تھی، اور اُسے عوام سے اور بھی کم تعلق تھا۔ اس لئے کہ اس کی بنیاد مذہبی وحدت پر نہیں بلکہ سیاسی وحدت پر قائم تھی جس کی حقیقت کا شعور اور قدر و قیمت کا احساس عوام کو مشکل سے ہو سکتا تھا۔

مغلیہ عہد کے آخری اور برطانوی عہد کے ابتدائی دور میں جہاں نئے حالات اور نئی قوتوں کی بدولت عہدِ وسطی کی ہندوستانی تہذیب مٹنے لگی اور قومی وحدت کا شیرازہ بکھرنے لگا وہاں ایک ایسا عمل بھی شروع ہوا جو ہماری تہذیبی زندگی کی آئندہ نشو و نما کے لئے زبردست اہمیت رکھتا ہے اور جس نے یہ امکان پیدا کر دیا ہے کہ ایک نئی ہندوستانی تہذیب کی عمارت پہلے سے کہیں زیادہ وسیع اور مضبوط بنیاد پر تعمیر ہو سکے۔ یعنی ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار ایک روزمرہ بول چال کی زبان صوبوں کی زبانوں کے ساتھ ساتھ سارے ملک میں پھیلنے لگی۔ اور صرف مخصوص چند طبقوں ہی میں نہیں بلکہ عوام میں بھی مقبول ہونے لگی۔ اگر اس زبان کو مزید ترقی اور اشاعت دی جائے تو یہ

تہذیبی وحدت کا ایک عظیم الشان ذائقہ بن جائے گی۔ ایک طرف اِس کے اندر اُن مشترک تہذیبی روایات کی ندیاں گر رہی ہوں گی جنھیں ہم نے ماضی سے ورثہ میں پایا ہے دوسری طرف اِس میں اُن قومی جذبات و افکار کی نہریں نکل رہی ہوں گی جنھیں ہم مستقبل کے لئے ترکہ میں چھوڑ جائیں گے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ مشترک زبان کیوں کر بنی اور پھیلی اُس کی موجودہ حالت کیا ہے، اور اُس کی آئندہ نشو و نما کس طرح ہونی چاہئے کہ وہ بلا واسطہ ہندوستان کی متحدہ تہذیب کی تشکیل میں اور بالواسطہ متحدہ قومیت کی تعمیر میں مدد دے سکے۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ ہندی یورپی خاندان کی وہ ہندی آریہ زبان جو ویدک عہد میں ہندوستان آئی تھی چند صدی کے اندر مختلف شکلوں میں سارے شمالی اور وسطی ہندوستان میں پھیل گئی اور اس کی مہذب اور لطیف شکل سنسکرت کے نام سے شمال اور جنوب سب کی مذہبی اور تہذیبی زبان بن گئی۔ سنسکرت کے سوا ہندی آریہ زبان کی اور سب شکلیں مقامی اثرات سے متاثر ہو کر ویدک عہد کی زبان سے اور زیادہ دور ہوتی گئیں اور ان کی نوعیت کے ساتھ ساتھ ان کے نام بھی بدلتے رہے۔ وہ عہدِ قدیم میں پہلی پراکرتوں

اور دوسری پراکرتوں کے نام سے موسوم ہوئیں اور آخر میں مزید تغیرات کے بعد اپ بھرمش کہلانے لگیں۔ عہد وسطیٰ کے شروع میں جب محمود غزنوی کے حملے ہندوستان پر شروع ہوئے شمالی ہند کے بہت بڑے حصّے میں مغربی یا شورسینی اپ بھرمش ادبی زبان کی حیثیت سے رائج تھی اور روزمرہ کے کاروبار کے لئے اسی کی بولیاں جو مقامی اثرات کے ماتحت ایک دوسرے سے تھوڑی تھوڑی مختلف تھیں استعمال ہوتی تھیں۔ جو ترک اور ایرانی غزنی لشکر کے ساتھ ہندوستان میں آئے اور پنجاب اور ملتان کے صوبوں میں جنھیں محمود نے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا تھا مقیم ہوئے ان کی عام زبان فارسی تھی۔ ان لوگوں نے بہت جلد اسی علاقے کے قدیم باشندوں سے میل جول پیدا کر لیا۔ ان سے بات چیت اور کاروبار کرنے کے لئے انھیں فارسی اور مقامی بولی کے ایک معجونِ مرکب سے کام لینا پڑتا تھا۔ اس نے رفتہ رفتہ ایک الگ بولی کی شکل اختیار کر لی جسے ہم اُردو کی ابتدائی شکل کہہ سکتے ہیں۔ یہ زبان مختلف زمانوں میں مختلف ناموں سے پکاری گئی۔ مگر ہم غلط فہمی سے بچنے کے لئے اسے اردو ہی کے نام سے موسوم کریں گے جس سے وہ آج کل پکاری جاتی ہے۔

۱۲۰۶ء میں جب دہلی کی سلطنت قائم ہوئی تو مسلمان

فوجوں کا سب سے بڑا مرکز دہلی بن گیا۔ ان میں زیادہ تر وہ سپاہی تھے جن کے خاندان محمود غزنوی کے زمانے سے پنجاب میں رہتے تھے اور فارسی کے علاوہ ابتدائی اردو بھی بولتے تھے۔ غالباً اس زمانے میں دہلی کے علاقے کی بولی اور پنجاب خصوصاً مشرقی پنجاب کی بولی میں اس سے بھی کم فرق تھا جتنا آج کل ہے۔ اس لئے ابتدائی اردو یہاں بھی مسلمانوں اور مقامی باشندوں کے درمیان ذریعہ گفتگو کا کام دیتی رہی۔ لیکن قدرتی طور پر دہلی میں اس پر رفتہ رفتہ یہاں کی مقامی بولی کا رنگ غالب آ گیا اور اس کی شکل بہت کچھ بدل گئی۔

اردو کی یہ نئی شکل ان فوجی اور ملکی عہدہ داروں کے ساتھ جو دہلی سے ملک کے مختلف حصّوں میں بھیجے جاتے تھے دور دور تک پہنچنے لگی اور اس نے اپنے اندر برج بھاشا اور دوسری ہندی بولیوں کے بعض عناصر جذب کر لئے۔ ڈیڑھ سو سال تک ابتدائی اُردو محض بول چال کی زبان رہی لیکن چودھویں صدی کے وسط سے لے کر سترھویں صدی کے آخر تک دکن میں بہمنی سلطنت اور ان ریاستوں میں جو اس کے زوال کے بعد قائم ہوئیں اس نے ادبی زبان کی حیثیت حاصل کر لی۔

اِس کی وجہ یہ کہ اردو شمالی ہند میں محض بول چال کی

زبان رہی اور دکن پہنچ کر ادبی زبان بن گئی صاف ظاہر ہے شمال میں سلطنت دہلی کا دور دورہ تھا اور اس کی سرکاری زبان فارسی تھی ظاہر ہے کہ فارسی سکے آگے جس کی پشت پر سلطنت کی قوت تھی ایک نئی لشکری یا کاروباری زبان کو کیونکر پنپنے کا موقع مل سکتا تھا۔ چنانچہ فارسی نہ صرف غیر ملکی اور ملکی مسلمانوں کی ادبی زبان تھی بلکہ سلطنت دہلی کے آخری زمانے میں اسے ہندوؤں کے بعض حلقوں نے بھی اختیار کر لیا تھا۔ عام ہندو سماج میں سنسکرت کے ساتھ ساتھ بعض مقامی زبانوں نے بھی ادبی حیثیت حاصل کر لی تھی جن میں برج بھاشا سب سے زیادہ مقبول تھی۔ دکن میں حالات بالکل مختلف تھے۔ شمال سے سلطنت دہلی کے جو سردار وہاں پہنچے اور آگے چل کر خود مختار ہو گئے ان کے سپاہیوں اور ملکی ملازموں میں مسلمانوں کے علاوہ ہندو بھی تھے اور ان دونوں کی مشترک زبان اردو تھی۔ عام مسلمان ان ہندوؤں کو جو ان کے ساتھ دہلی سے آئے تھے اپنے رفیق سمجھتے تھے اور مسلمان حکمران بھی مصلحت کے تقاضے سے ان کو خوش اور مطمئن رکھنا چاہتے تھے اس لئے شمال سے آئے ہوئے سرکاری طبقے کے ہندوؤں اور مسلمانوں میں یہاں ایک سچا اور پائدار اتحاد پیدا ہو گیا۔ جس کا ایک نتیجہ یہ تھا کہ ان دونوں کی مشترک

زبان اردو کو بہت فروغ ہوا۔ یہ زبان جو مقامی اثرات سے متاثر ہو کر کسی قدر بدل گئی تھی اور اس وجہ سے تاریخ ادب میں دکنی اُردو کے نام سے موسوم ہے بہت جلد شعر و ادب کی زبان بن گئی۔ حضرات صوفیہ نے اس سے مذہبی ارشاد و ہدایت کا کام لینا شروع کیا۔ بلکہ بعض مورخ ادب تو یہاں تک کہتے ہیں کہ بہمنی سلطنت میں اسے سرکاری زبان کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔ شمالی ہند میں اٹھارھویں صدی کے شروع تک صورت حال میں کوئی خاص تبدیلی نہیں ہوئی۔ سوا اس کے کہ مشترک زبان کا رواج بول چال کی زبان کی حیثیت سے بہت بڑھ گیا اور اس کا نام اردو رکھ دیا گیا۔ کہیں کہیں ایک آدھ مثال اس کی بھی مل جاتی ہے کہ اردو میں شعر کہا گیا یا فارسی نثر کی کتابوں میں اُردو کے جملے استعمال کئے گئے۔ لیکن جہاں تک موجودہ تحقیق رہنمائی کرتی ہے اردو کی کسی مستقل ادبی تصنیف کا پتہ نہیں چلتا۔ اب تک تو ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ شمالی ہند میں اُردو کی پہلی ادبی جد و جہد ۱۷۲۰ء سے شروع ہوئی جب دکن کے باکمال شاعر ولی کا اردو دیوان دہلی پہنچا اور اس کی مقبولیت سے دہلی کے بعض شاعروں کو اُردو میں شعر کہنے کی تحریک ہوئی۔ بہر حال یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اب عوام کے علاوہ خواص بھی اُردو سے اتنے زیادہ

مانوس ہو چکے تھے کہ بے تکلف اس میں اپنے گھریلو دلی جذبات کا اظہار کر سکتے تھے۔ چنانچہ اُردو شاعری بڑی تیزی سے ترقی کرنے لگی اور پہلے دہلی میں اور پھر شمالی ہند کے دوسرے حلقوں میں رفتہ رفتہ فارسی شاعری کو میدان سے ہٹانے لگی۔ البتہ نثر میں جواب بے ساختہ اظہارِ خیال کا ذریعہ نہیں رہی تھی بلکہ رسمی اور آرائشی چیز بن گئی تھی فارسی ہی کا دور دورہ رہا۔ اُردو کی جو معدودے چند کتابیں لکھی گئیں وہ اسی پُر تکلف اور پُر تصنع طرز میں تھیں اور ان میں عربی فارسی الفاظ اور ترکیبوں کی اس قدر بھرمار تھی کہ اگر اُردو کے چند افعال اور حروف کو نکال دیا جائے تو ان کی عبارت سراسر عربی آمیز فارسی رہ جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ عوام کی مشترک زبان خصوصاً نثر کی زبان جس نے اٹھارھویں صدی میں شمالی ہند میں نشو و نما پائی یہ ادبی اُردو نہیں تھی بلکہ اس کی وہ سادہ شکل جو بول چال میں استعمال ہوتی تھی۔

اُنیسویں صدی کے شروع تک اُردو شمالی ہند میں بول چال کی زبان اور ادبی زبان کی حیثیت سے بہت زیادہ مقبول ہو چکی تھی جس کی ایک علامت یہ ہے کہ مسلمان علما نے قرآن مجید کے ترجمے اُردو میں کرنے شروع کر دیے تھے۔ اس کے علاوہ مسلمانوں کی زیادہ تر اور ہندوؤں کی بعض مذہبی کتابیں اُردو میں لکھی جانے لگی تھیں۔ مگر سلطنتِ مغلیہ اور دوسری

ریاستوں میں جو برائے نام اس کے ماتحت اور دراصل خود مختار تھیں سرکاری زبان ابھی تک فارسی تھی۔ اس زمانے میں انگریزوں نے جو اب شمالی ہند کے بہت بڑے حصّے کے واقعی حکمراں تھے کچھ سیاسی اور کچھ عملی مصلحتوں سے یہ فیصلہ کیا کہ فارسی کو سرکاری زبان کے منصب سے ہٹا کر کسی ملکی زبان کو اس کی جگہ دی جائے۔ انھیں اُردو ہی میں اس کی صلاحیت نظر آئی کہ نہ صرف عدالتی اور سرکاری زبان کی حیثیت سے فارسی زبان کی جگہ لے سکے بلکہ انگریزوں اور ہندوستانیوں کی مشترک زبان بن سکے۔ مگر ان کے خیال میں اس کے لئے یہ ضروری تھا کہ اُردو کے اندر فارسی کے عنصر کو کم کر کے اسے روزمرہ بول چال کی زبان سے قریب تر لایا جائے۔ چنانچہ فورٹ ولیم کالج کے ساتھ جو ۱۸۰۰ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ملازموں کی تعلیم کے لئے کلکتہ میں کھولا گیا ایک تالیف کا شعبہ اس غرض سے قایم کیا گیا کہ آسان اردو میں کتابیں لکھوائی جائیں جو مشترک زبان کے لئے نمونے کا کام دے سکیں۔ اس مشترک زبان کا نام انھوں نے ہندوستانی رکھا شاید اس خیال سے کہ یہ ہندوستان کی عام زبان ہے یا ہو سکتی ہے۔ اس کو ہندوؤں میں زیادہ مقبول بنانے کے لئے اُنھوں نے بعض کتابیں ہندو ادیبوں سے لکھوا کر ناگری رسم الخط میں شائع کرائیں جس سے شمالی ہند کے

ہندو عام طور پر مانوس تھے۔ ان کتابوں کی زبان بھی آسان اردو ہے لیکن اس میں تھوڑے سے سنسکرت کے مذہبی اور تہذیبی الفاظ ملے ہوئے ہیں جنھیں تعلیم یافتہ ہندو روزمرہ گفتگو میں استعمال کرتے تھے۔

تھوڑے ہی دن کے بعد انگریزوں کی پالیسی بدل گئی اور انھوں نے فارسی کی جگہ اُردو کو نہیں بلکہ انگریزی کو سرکاری اور ادبی زبان اور اعلیٰ تعلیم کا ذریعہ بنانے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ اُردو کو ہندوستانی کی آسان شکل میں لا کر زیادہ سے زیادہ رواج دینے کی سرکاری تحریک ختم ہو گئی۔ پھر بھی معمولی فارسی آمیز اُردو بغیر حکومت کی سرپرستی کے خود اپنے بل پر خاصی ترقی کرتی رہی۔

لیکن اس عرصے میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی جداگانہ قومی تحریکوں کے اُٹھنے سے جن کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں تہذیب کے اور شعبوں کی طرح زبان کے معاملے میں بھی تفریقی رجحانات کام کرنے لگے تھے۔ غدر کے بعد مسلمانوں نے بہ حیثیت جماعت یہ محسوس کر لیا تھا کہ فارسی جس نے اب تک دربار کے گرم خانے میں پرورش پائی تھی اس کی حفاظت سے محروم ہو کر ہندوستان کی آب و ہوا میں زندہ نہیں رہ سکتی، اس لئے اُنھوں نے اُردو کو اپنی تہذیبی زبان بنانے کا فیصلہ کر لیا۔ ہندوؤں

میں بھی ان لوگوں کو جو ہندو قومیت کی تحریک کے حامی تھے ایک ایسی زبان کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی جو ان کی ساری سماج کو ایک وحدت کے رشتے میں مربوط کر دے۔ یہ تو وہ جانتے تھے کہ عام بول چال کی اُردو جسے انگریز ہندوستانی کے نام سے اور عوام کھڑی بولی کے نام سے پکارتے تھے ملک میں سب سے زیادہ رائج ہے اور مشترک زبان کے لئے بنیاد کا کام دے سکتی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ بول چال کی زبان کا محدود ذخیرۂ الفاظ تہذیبی ضرورتوں کے لئے کافی نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے انھوں نے یہ سوچا کہ اس کمی کو پورا کرنے کے لئے سنسکرت سے مدد لی جائے جس کے جاننے والے ہندوؤں کے اونچے طبقوں میں ہمیشہ سے موجود تھے اور اب ہندو نشاۃ ثانیہ کی تحریک کی بدولت روز بہ روز بڑھتے جاتے تھے۔ چنانچہ سارے ملک کے ہندوؤں کی ایک مشترک تہذیبی زبان بنانے کے لئے یہ سہل اور سادہ تدبیر اختیار کی گئی کہ آسان اردو یا ہندوستانی کا بنیادی ڈھانچہ لے لیا جائے اور اُسے مکمل تہذیبی زبان بنانے کے لئے جن مزید الفاظ کی ضرورت ہو وہ سنسکرت سے لئے جائیں۔ نمونے کے طور پر فورٹ ولیم کالج کے ہندو ادیبوں للولال جی کوی وغیرہ کی تحریریں سامنے رکھی گئیں جن کی ساری زمین اردو تھی صرف الفاظ کہیں

کہیں عربی فارسی کے بجائے سنسکرت کے رکھ دیئے جانے تھے
اس طرح سے ہندوستانی زبان نے جو نئی شکل اختیار کی اس
کا نام ہندی رکھا گیا۔ مگر چونکہ ہندی کا لفظ لسانیات میں
بہت سی بولیوں کے لئے جو شمالی ہند میں رائج ہیں استعمال
ہوتا ہے لہذا غلط فہمی سے بچنے کے لئے اس زبان کو جو سارے
ملک کے ہندوؤں کی تہذیبی زبان بننا چاہتی ہے لسانیات
کے ماہر اونچی ہندی یا ادبی ہندی کہتے ہیں۔

اِن صوبوں میں جہاں کی مادری زبان ہندوستانی
نہیں تھی اردو اور ادبی ہندی میں کوئی تصادم نہیں ہوا۔
بات یہ تھی کہ مسلم قومیت کی تحریک غیر ہندوستانی صوبوں میں
اُردو کو تعلیم یافتہ مسلمانوں میں پھیلانے کی اور ہندو قومیت
کی تحریک ہندی کو تعلیم یافتہ ہندوؤں میں پھیلانے کی کوشش
کر رہی تھی۔ دونوں میں سے کسی کے پیش نظر یہ نہ تھا کہ اپنی
پسندیدہ زبان کو خاص و عام میں پھیلا کر ہندوستان کی
قومی زبان کے درجے پر پہنچا دئے۔ اس لئے دونوں میں ٹکر
ہونے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ اردو اور ہندی اپنے اپنے
دائرے میں کم و بیش ترقی کر رہی تھیں۔ لیکن ہندوستانی
کے اصلی گھر یعنی شمالی ہند کے وسطی علاقے خصوصاً بہار اور
صوبہ جات متحدہ میں بہت جلد اردو ہندی کی نزاع شروع

ہوگئی اور ایک خطرناک تفریقی قوت بن گئی۔ اس کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ ادبی ہندی کے حامیوں خصوصاً بنارس کی ناگری پرچارنی سبھا کی طرف سے یہ کوشش کی گئی کہ صوبہ جات متحدہ اور بہار کی عدالتوں میں اردو زبان اور رسم الخط کے بجائے ادبی ہندی ناگری رسم الخط میں جاری کی جائے۔ اس تحریک کی مخالفت بعض ہندوؤں نے بھی کی۔ لیکن مسلمانوں کی طرف سے اس کی نہایت شدید متفقہ مخالفت ہوئی اور سرسید جیسے ہندو مسلم اتحاد کے حامی پر اس کا یہ اثر ہوا کہ انھیں اتحاد کی طرف سے مایوسی ہوگئی۔ رفتہ رفتہ اردو ہندی کے جھگڑے نے شمالی ہند کے وسطی علاقے میں تعلیم یافتہ ہندو مسلمانوں میں منافرت کی ایک آگ بھڑکا دی جس کے شعلے دور دور تک پھیل گئے۔

جب ہم اس بات کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ آخر زبان کے مسئلے میں ایسا کون سا آتش گیر مادہ تھا جس نے پھوٹ کر ملک میں آگ لگا دی تو ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ دراصل زبان کی نزاع ایک علامت تھی اس شدید تصادم کی جو ہندو قومیت اور مسلم قومیت میں شروع ہوگیا تھا۔ جب تک یہ تحریکیں اپنے اپنے فرقوں کو متحد اور منظم کرنے کی کوشش کرتی رہیں ایک کو دوسرے سے کوئی شکایت پیدا

نہیں ہوئی۔ لیکن جب ہندو تحریک نے دو صوبوں میں اردو کو جو اب تک اس علاقے میں دونوں کی مشترک زبان رہی تھی، عدالتوں سے خارج کرا کے ادبی ہندی کو اس کی جگہ دلوانے کی جدوجہد شروع کی تو مسلمانوں نے اسے ایک جارحانہ قدم سمجھا کہ ہندو ان تمام مشترک تہذیبی عناصر کو جو تاریخ نے صدیوں میں پیدا کئے ہیں مٹا کر اپنی قدیم تہذیب کو نئے سرے سے زندہ کرنا چاہتے ہیں اور مسلمانوں کو بھی اس کے اندر جذب کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ علاوہ ان تھوڑے سے لوگوں کے جو عمومی مسائل سے دلچسپی رکھتے تھے اور مسلم قومیت کی تحریک میں شریک تھے عام طور پر سب پڑھے لکھے مسلمانوں میں ہندی کی تحریک کی وجہ سے سخت بےچینی پیدا ہوئی۔ دراصل مسلمانوں کو شکایت اس بات کی نہیں تھی کہ ہندو قومیت کے حامی سارے ہندوستان کے ہندوؤں میں تہذیبی رشتے کو زیادہ مضبوط کرنے کے لئے ہندوستانی اور سنسکرت کی آمیزش سے ایک نئی زبان کیوں بنا رہے ہیں بلکہ اس کی تھی کہ بہار اور صوبہ جات متحدہ میں اسے عدالتی زبان بنا کر زبردستی مسلمانوں پر مسلط کرنے کی کوشش کیوں کی جا رہی ہے۔ اور ان ہندوؤں کو جن کی مادری زبان اردو ہے اس کے ترک کرنے پر کیوں اُکسایا

جا رہا ہے۔ انھیں ہندی کی بے جا حمایت میں اور اس سے بھی زیادہ اردو کی مخالفت میں اس خیال کی جھلک نظر آئی کہ ہندو زبان سے بدیسی عنصر کو خارج کر کے اسے اپنے خیال میں پاک کرنا چاہتے ہیں۔ انھوں نے سوچا کہ اگر اس خیال کو فروغ ہوا اور وہ سب چیزیں جو سارے ہندوستان کی یا اس کے کسی حصّہ کی عام تہذیبی زندگی میں جذب ہو کر جزو بدن ہو چکی ہیں محض اس جرم میں خارج کی جانے لگیں کہ وہ سات آٹھ سو سال پہلے باہر سے آئی تھیں تو ہندوستان کی تہذیبی زندگی میں مسلمانوں کا جتنا حصّہ ہے سارے کا سارا مٹا دیا جائے گا اور خود مسلمان اپنی ساری خصوصیات کھو کر ہندوؤں میں جذب ہونے پر یا اس ملک میں جو آٹھ سو سال سے ان کا دلیس ہے بدیسیوں کی طرح رہنے پر مجبور ہوں گے۔

معاملے کا ایک نہایت افسوس ناک پہلو یہ ہے کہ اس بے چینی سے جو مسلمانوں میں ہندی کی تحریک نے پیدا کر دی تھی سیاسی رجعت پسندوں نے خوب فائدہ اُٹھایا مسلمانوں کو جن میں ابھی تک سیاسی بیداری نہیں پیدا ہوئی تھی یہ یقین دلانا بہت آسان تھا کہ کانگریس کی تحریک آزادی اس وسیع تر تحریک کا ایک جزو ہے جس کا مقصد ہندوستان پر ہندوؤں کا کامل سیاسی اور تہذیبی تسلط قائم کرنا ہے اس لئے اُن کو

اِس خطرناک سیاسی جماعت سے الگ رہنا چاہیئے اور سرکارِ برطانیہ کے دامنِ عاطفت کو اور زیادہ مضبوطی سے تھام لینا چاہیئے۔

وہ فرقہ وارانہ منافرت جو اردو ہندی کے جھگڑے نے پیدا کی تھی برابر بڑھتی گئی یہاں تک کہ سنہ ۱۹۲۰ء میں سیاسی اتحاد کے اِس عارضی جوش نے جو غیر معمولی واقعات سے دفعتًا پیدا ہو گیا تھا اس کو کچھ عرصے کے لیئے دبا دیا۔ عمومی احساس رکھنے والے ہندو مسلمان جن کی توجہ اس وقت دوسرے مسائل کی طرف تھی زبان کے مسئلے میں کچھ دن کے لیئے کانگرس کے اس مبہم رزولیشن سے مطمئن ہو گئے کہ ہندوستان کی قومی زبان ہندوستانی ہوگی جو اُردو اور ناگری رسم الخط میں لکھی جائے گی۔ سنہ ۱۹۳۷ء میں جب ہندو مسلم اتحاد صریحی طور پر ختم ہو گیا اور دونوں میں سیاسی کشمکش شروع ہوئی ہندی اردو کا سویا ہوا فتنہ پھر اٹھ کھڑا ہوا۔ بعض صوبوں میں کانگرسی حکومتوں نے ہندی کی سرپرستی میں جو سرگرمی دکھائی اس سے مسلمانوں کے دبے ہوئے شبہات ازسرِ نو اُبھر آئے اس پر طرّہ یہ ہوا کہ سنہ ۱۹۳۵ء میں ناگپور میں مہاتما گاندھی کی صدارت میں اکھیل بھارت ساہتیہ پریشد کا جلسہ ہندی ساہتیہ سمیلن کے اہتمام میں کیا گیا اور اس میں یہ طے ہوا کہ ہندوستان کی مشترک زبان ہندی اتھوا ہندوستانی کہلائے گی۔ اس کا سارے ملک میں پرچار کیا جائے گا اور اسے

حقیقی معنی میں قومی زبان بنانے کی کوشش کی جائے گی۔ قومی زبان کے مسئلے کا ایسے جلسے میں طے کرنا جس میں ادبی ہندی کے علم بردار ساہتیہ سمیلن والے چھائے ہوئے تھے، اس کے نام میں جو کانگرس نے ہندو مسلم اتحاد کے دور میں رکھا تھا ترمیم کر کے ایک لمبا سا کڈھب نام رکھنا اور اس میں ہندی کا لفظ جو آج کل صرف ادبی ہندی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے بڑھا دینا ایسی چیزیں تھیں جن کے معنی قدرتی طور پر یہ سمجھے گئے کہ ہندی اُردو کے جھگڑے کا یک طرفہ فیصلہ کر دیا گیا اور اُن لوگوں کو، سنسکرت آمیز ہندی کو ملک کی زبان بنانا چاہتے ہیں گاندھی جی کی بلا واسطہ اور کانگرس کی بالواسطہ تائید حاصل ہو گئی۔

یہ خیال صرف مسلمانوں ہی کا نہیں بلکہ ہندوؤں کا بھی تھا اور اسے کانگرس کے بعض سربرآوردہ ارکان نے جو ہندی ساہتیہ سمیلن کے رکن بھی تھے اپنے قول اور عمل سے مزید تقویت پہنچائی گاندھی جی نے ابتدائی چند سال میں اس خیال کی تردید میں جو بیانات دیئے اُن سے مسئلہ کچھ اُلجھ کر رہ گیا اور ہندی اور اُردو کے حامیوں کے حد سے زیادہ پُرجوش مناظروں نے اس میں اور الجھیڑے ڈال دیے۔ گاندھی جی نے تو آخر میں اپنے دوستوں اور رفیقوں کے ساتھ ہندی ساہتیہ سمیلن سے استعفیٰ دے کر اور ہندوستانی پرچار سبھا کے نام سے ایک جداگانہ انجمن

قائم کرکے، اس بات کو بالکل صاف کردیا کہ وہ قومی زبان ہندی کو نہیں بلکہ اس عام بول چال کی زبان کو بنانا چاہتے ہیں جو ہندی اور اردو کی مشترک بنیاد ہے۔ مگر چونکہ بعض ممتاز کانگریسی لیڈر کھلم کھلا ادبی ہندی کو قومی زبان بنانے کی جد و جہد میں شریک رہے اور کانگریس بحیثیت جماعت اس معاملے میں خاموش رہی اس لئے مسلمانوں کے دل میں یہ خیال جم گیا کہ کانگریس اردو کو، جو مدتوں سے ملک کے بڑے حصے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی زبان ہے، مٹاکر ادبی ہندی کو، جسے ہندو قومیت کی تحریک نے حال میں اپنی مخصوص ضرورتوں کے لئے بنایا ہے، سارے ملک پر مسلط کرنا چاہتی ہے۔

ہندی اردو کی نئی نزاع جو ۱۹۳۵ء سے شروع ہوئی ہے پرانی نزاع سے کہیں زیادہ خطرناک اور قومی اتحاد کے لئے مہلک ہے۔ اس بار سوال ہندی یا اردو کو ایک دو صوبوں میں عدالتی زبان بنانے کا نہیں بلکہ کل ہندوستان کی قومی زبان بنانے کا ہے۔ اس بار ادبی ہندی کو قومی زبان بنانے کی تحریک صرف ہندو قومیت کے حامیوں نے نہیں اٹھائی ہے بلکہ ان کے ساتھ بعض متحدہ قومیت کے حامی یعنی کانگریسی ہندو بھی شریک ہیں۔ اس بار مسلمانوں کو اردو زبان اور اس کے ساتھ ہندوستانی تہذیب کے دوسرے مشترک عناصر کے مٹا دئے

جانے کا خطرہ موہوم اور دور دراز نہیں بلکہ حقیقی اور فوری نظر آتا ہے۔ ہندو بحیثیت جماعت وحدانی قومی تہذیب اور واحد قومی زبان کے حامی ہیں۔ اُن کا ایک گروہ کھلم کھلا کہتا ہے کہ قومی تہذیب ہندو تہذیب اور قومی زبان ہندی ہو گی اور ایک بہت بڑا گروہ، جس میں کانگریس کے اکثر ذمہ دار لیڈر شامل ہیں، خاموش ہے۔ اس لئے مسلمان یہ سمجھتے ہیں کہ جیسے ہی ہندوستان کو آزادی ملے گی ہندو اکثریت کی فیصلہ کن رائے ہندو تہذیب اور ہندی زبان کو سب ہندوستانیوں پر مسلّط کرنے کی پالیسی کو نافذ کر دے گی۔

یہ خیال صحیح ہو یا غلط مگر اس میں ذرا شبہ نہیں کہ پچھلے سات آٹھ سال سے مسلمانوں میں تفریقی رجحان کے پیدا کرنے میں اسے بہت دخل رہا ہے بہت سے مسلمان جنھیں سیاسیات سے کوئی دلچسپی نہیں محض اس خوف سے متحدہ قومیت کے مخالف ہو گئے کہ وہ اُن کی تہذیبی خصوصیات کو مٹا کر اُن کو ہندوؤں میں جذب کر لے گی۔ پاکستان کا تصور، یعنی یہ خیال کہ جن صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اُن کو بقیہ ہندوستان سے الگ کر کے ایک یا کئی با اقتدار ریاستیں بنا دی جائیں کچھ عرصے سے نظریے کی حیثیت سے زیر بحث تھا اور اپنی سیاسی اور اقتصادی مشکلات اور دوسرے خطروں کی وجہ سے مقبول نہیں ہو سکا تھا

سنہ ۱۹۳۷ء کے بعد جب کہ ہندوستان کے اکثر صوبوں میں کانگرسی حکومتیں قائم ہوئیں اور ان میں بعض کی تہذیبی پالیسی نے، خصوصاً اُردو کے مقابلے میں ہندی کی تائید نے مسلمانوں کو مُشتعل کر دیا دفعتاً پاکستان ایک عملی منصوبے کی حیثیت سے پیش کیا گیا اور اس کی تائید میں بہت سی آوازیں جوش وخروش سے بلند ہونے لگیں یہاں تک کہ مسلم لیگ نے اُسے باضابطہ پالیسی کے طور پر اختیار کر لیا ظاہر ہے کہ یہ اچانک تبدیلی سیاسی تفکر اور تدبّر کا نتیجہ نہیں تھی۔ بلکہ اُس نفسیاتی ہیجان کا جو کانگریس کی تہذیبی پالیسی کے حقیقی اور مفروضہ خطروں نے پیدا کر دیا تھا۔ اِس سے آپ کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ مشترک زبان کا مسئلہ نہ صرف ہندوستان کی تہذیبی زندگی میں بلکہ سیاسی زندگی میں بھی کتنا زیادہ اہم ہو گیا ہے اور اُسے جلد سے جلد حل کرنے کی کتنی شدید ضرورت ہے۔

مشترک زبان کے معاملے میں سب سے پہلی تنقید یہ ہے کہ آیا ہم اسے ملک کے ہر حصّے میں صرف معمولی بات چیت اور کاروبار کے لئے استعمال کرنا چاہتے ہیں یا علمی، ادبی، تعلیمی، عدالتی، اور سرکاری زبان بھی بنانا چاہتے ہیں پہلی صورت میں مسئلہ بہت سہل اور سادہ ہو جاتا ہے۔ جتنی مشکلیں اور پیچیدگیاں پیدا ہوئیں

نہ اس وجہ سے کہ مشترک زبان یا قومی زبان کے حامیوں کے پیشِ نظر دوسری صورت ہے۔ اسی سے صوبوں کی زبانوں کو قومی زبان سے رقابت پیدا ہو گئی ہے اور اسی سے ہندی اردو کے جھگڑے نے اس قدر شدت پکڑی ہے۔

کسی زبان کو خواہ وہ اُردو ہو یا ہندی سارے ہندوستان کی ادبی زبان بنانے کی پالیسی نہ تو مناسب ہے اور نہ قابلِ عمل اُن صوبوں میں جن کی اپنی ترقی یافتہ قدیم ترین زبانیں تامل، تلنگی، مرہٹی، کنڑی، یا جدید زبانیں بنگلہ، مرہٹی گجراتی وغیرہ موجود ہیں اُردو یا ہندی کو مسلط کر دینا قریب قریب ایسا ہی خلافِ فطرت اور بعید از انصاف ہوگا جیسا عام ہندوستانیوں پر انگریزی کو مسلط کر دینا۔ اس پالیسی کی غیر ہندوستانی صوبوں کی طرف سے جتنی شدید مخالفت ہوگی اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ جب مدراس میں کانگریسی حکومت نے ہندوستانی کو رائج کرنا چاہا تو باوجود اس اعلان کے کہ اس زبان کی صرف ابتدائی تعلیم نیچے درجوں میں دی جائے گی اور اس سے صوبے کی زبانوں کی حیثیت پر مطلق کوئی اثر نہیں پڑے گا، بعض حلقوں میں ہلچل مچ گئی۔ اور اُنھوں نے ہندوستانی کی مخالفت میں سول نافرمانی شروع کر دی۔

اس پالیسی کا ایک اور خطرناک پہلو یہ ہے کہ اس کی وجہ سے ہندی اردو کی کشمکش اور شدید ہو جائے گی اور یہ کبھی کسی طرح نہیں سلجھ سکے گی اِس لئے کہ جب سوال صرف بول چال اور کاروبار کی زبان کا نہیں بلکہ مشترک ادبی زبان کا ہو تو ادبی اُردو اور ادبی ہندی کے حامی اپنے دعوے منطق اور جذبات کی اس متحدہ قوت کے ساتھ پیش کرتے ہیں جو ضبط و اعتدال تدبیر و مصلحت کی حدود کو توڑ کر رکھ دیتی ہے۔

اُردو کے وکیل کہتے ہیں کہ اُردو ایک ایسی زبان ہے جس نے ضرورت کے تقاضے سے جنم لیا اور قدرتی تاریخی عمل ارتقا سے نشو و نما پائی، جو کسی ایک فرقے سے مخصوص نہیں بلکہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی "مشترکہ ناقابلِ تقسیم میراث ہے"۔ اب سے بیس پچیس برس پہلے تک بہار، صوبجات متحدہ، پنجاب، کشمیر، وسطِ ہند کے بعض خطّوں میں بہت سی ہندوستانی ریاستوں میں تعلیم یافتہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی مسلمہ ادبی زبان اُردو تھی اور دوسرے صوبوں میں بھی اکثر مقامات پر اُردو جاننے والے ہندو مسلمان بہت بڑی تعداد میں موجود تھے۔ آج بھی مخالف قوتوں کی انتہائی کوشش کے باوجود مندرجۂ بالا حصّوں میں ہندوؤں میں اُردو کی مقبولیت کچھ ہی کم ہوئی ہے اور مسلمانوں میں اور زیادہ بڑھ گئی ہے۔ غرض اُردو ملک کے

ایک بڑے حصّے میں پہلے ہی سے مشترک زبان کی حیثیت رکھتی ہے اس لئے بقیہ ملک میں بھی مشترک زبان بن سکتی ہے۔

ہندی کے حامی کہتے ہیں کہ اُردو جس دور کی ضرورتوں کو پورا کرتی تھی وہ گزر چکا اب ہندوستانی قومیت کا دور ہے اور ایک ایسی قومی زبان کی ضرورت ہے جو خالص دیسی پیداوار ہو اور جس میں بدیسی لفظوں کا میل نہ ہو جس طرح ترکی نے اپنے آپ کو عربی لفظوں سے پاک کر لیا ہے اور ایرانی (فارسی) اس کی کوشش کر رہی ہے اسی طرح ہندوستان کے قومی جذبے کا یہ تقاضہ ہے کہ ہندوستانی سے جہاں تک ہو سکے عربی فارسی کے الفاظ خارج کر کے اس کی جگہ ہندوستان کی قدیم کلاسیکی سنسکرت کے الفاظ کو داخل کیا جائے۔ اس تقاضے کو پورا کرنے کے لئے ہندی وجود میں آئی ہے کیونکہ سنسکرت کے الفاظ ہندوستان کی اکثر آریائی زبانوں میں بہت افراط سے اور دڑاوڈین زبانوں میں بھی اچھی خاصی تعداد میں موجود ہیں۔ اس سے سنسکرت آمیز ہندی سارے ہندوستان کے تعلیم یافتہ ہندوؤں میں بڑی آسانی سے مقبول ہو سکتی ہے۔ اب رہے مسلمان تو انھیں بھی قومی اتحاد کے لئے اس زبان کو اختیار کرنا چاہیئے۔

لطف یہ ہے کہ اُردو کو متحدہ قومی زبان بنانے کے حامی

عموماً تعلیم یافتہ مسلمان ہیں جن میں سے اکثر آج کل کی متحدہ قومیت کے سخت مخالف ہیں۔ اور ہندی کو مشترکہ زبان بنانے کی کوشش کرنے والے ہندو ہیں جن میں سے بہتوں کی مادری زبان اُردو ہے۔ پھر ہندوؤں کا ان مسلمانوں سے جو آج کل قومی اتحاد کے نام سے بیزار ہیں یہ مطالبہ بھی نہایت دلچسپ ہے کہ قومی اتحاد کی خاطر اُردو کو جو صدیوں سے کروڑوں ہندوؤں اور مسلمانوں کی زبان ہے چھوڑ کر سنسکرت آمیز ہندی کو اختیار کریں۔

یہ مضحک صورت حال اسی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کہ فریقین سارے ہندوستان کے لئے ایک مشترک ادبی زبان کی فوری ضرورت سمجھتے ہیں اور اس دھن میں واقعات کی ٹھوس زمین کو چھوڑ کر تخیل کی فضا میں اُڑنے لگتے ہیں۔ اس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ اس طرح کی زبان کا ہونا پسندیدہ اور مفید ہے اور اگر حالات سازگار ہوں تو ایک نہ ایک دن ضرور پیدا ہو جائے گی مگر فی الحال نہ تو اس کی کوئی شدید ضرورت ہے اور نہ کوئی امکان ہے۔ اس وقت تو جو چیز ممکن اور قابلِ عمل ہے وہ یہ ہے کہ اس واقعی مشترک زبان یعنی ہندوستانی کو جو روزمرہ کاروبار کے لئے ملک کے بہت سے حصّوں میں تھوڑے تھوڑے فرق سے استعمال ہوتی ہے، جیسے شمالی اور وسطی ہند میں تقریباً پندرہ کروڑ آدمی مادری زبان کے طور پر بولتے ہیں اور بقیہ ملک میں

مزید دس کروڑ آدمی بقدرِ ضرورت جانتے ہیں، ایک معیار پر لا کر قومی زبان قرار دیا جائے اور کوشش کی جائے کہ غیر ہندوستانی صوبوں میں بھی ہر شخص اپنی مادری زبان کے ساتھ ساتھ اس زبان کو سیکھ لے اگر اس محدود مقصد میں کامیابی ہو جائے کہ روز مرّہ کاروبار کے لئے سیدھی سادھی تقریر و تحریر کے لئے سارے ملک میں ایک عام زبان موجود ہو اور ہر شخص اُسے بقدرِ ضرورت لکھ پڑھ سکتا ہو تو یہ کوئی معمولی چیز نہ ہوگی۔ ہندوستان کے چالیس کروڑ باشندے جن کی طبیعتوں کو تقدیر نے زمان و مکان کی زبردست قوتوں یعنی جغرافی ماحول اور تاریخی عمل کے ذریعے ایک سے سانچوں میں ڈھالا ہے جن کے دل و دماغ میں ظاہری اور سطحی اختلافات کی تہ میں احساس و خیال کا بنیادی اشتراک موجود ہے، دقیق علمی مسائل اور باریک ادبی لطائف کے بارے میں نہ سہی کم سے کم انسانی زندگی کے سیدھے سادے روزمرّہ کے معاملات کے بارے میں ایک دوسرے سے بے تکلف مبادلۂ خیال کر سکیں گے، اشتراکِ لسانی کی بدولت انھیں اپنی زندگی اور تہذیب کی اساسی وحدت کا شعور پیدا ہوگا اور یہ شعور وحدت کی بنیادوں کو اور زیادہ وسیع اور مضبوط بنا دے گا

ادبی اور علمی مقاصد کے لئے اردو ادبی، ہندی اور صوبوں کی ترقی یافتہ زبانوں کو اپنے اپنے دائروں میں پنپنے

اور بڑھنے کا موقع دینا چاہئے اور سارے ہندوستان کی مشترک علمی اور ادبی زبان کا کام فی الحال انگریزی ہی سے لینا چاہئے جیسے کہ ایک مدت سے لیا جا رہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک غیر زبان کو مشترک ادبی زبان کے درجے پر فائز دیکھ کر ہمارے خودداری کے جذبہ کو ٹھیس لگتی ہے۔ اور اس سے روح آزادی کے نشو و نما میں ایک نفسیاتی رکاوٹ واقع ہوتی ہے۔ لیکن جب تک ہندوستانی پہلے ایک کاروباری زبان کی حیثیت سے ہمارے ملک میں مقبول نہ ہو جائے اور پھر قدرتی نشو و نما کے ذریعہ مشترک ادبی اور علمی زبان کی حیثیت حاصل نہ کر لے انگریزی کو چھوڑ دینے سے نہ صرف بے شمار علمی مشکلات اُٹھ کھڑی ہوں گی بلکہ وہ تھوڑا بہت اشتراکِ خیال جو ہندوستانیوں میں بلند ذہنی سطح پر انگریزی کے ذریعہ سے پیدا ہوا ہے مٹ جائے گا اور قومی وحدت کی منزل اور دور ہو جائے گی۔ اگر تھوڑی دیر کے لئے قومیت کے دائرے سے نکل کر بین الاقوامی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو انگریزی کی ضرورت اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ موجودہ صدی میں انگریزی نے نہ صرف بین الاقوامی تجارتی زبان کا بلکہ فرانسیسی کی جگہ دنیا کی سیاسی زبان کا درجہ بھی حاصل کر لیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب علمی زبان کی حیثیت سے بھی اس کی

اہمیت جرمن سے بڑھ جائیگی اس وقت جب کہ دنیا کے بہت سے ملک اپنے یہاں انگریزی کو زیادہ سے زیادہ رواج دینے کی کوشش کر رہے ہیں ہندوستان کا تعلیم یافتہ طبقہ جس نے اُسے اپنی ثانوی مادری زبان بنا لیا ہے اس کو سطحی جذباتی وجوہ کی بنار پر ترک نہیں کر سکتا۔ البتہ انگریزی کا اعلیٰ مدارس میں ذریعۂ تعلیم ہونا ہمارے نوجوانوں کی ذہنی آزادی اور ترقی کی راہ میں رکاوٹ ڈال رہا ہے اور اس کی جگہ مختلف علاقوں کی مادری زبانوں کو ذریعۂ تعلیم بنانا اشد ضروری ہے۔ لیکن یہاں بھی آخری قدم اُٹھانے سے پہلے بہت سی عملی دقتوں کو سمجھنا اور دور کرنا ضروری ہے۔ اگر ہم نے منفی قوم پرستی کے جوش میں انگریزی کو محض بدیسی زبان ہونے کی بنار پر ایک دم سے اُس جگہ سے ہٹانے کی کوشش کی جو اُسے اِس وقت حاصل ہے تو ہماری ذہنی زندگی کا شیرازہ بکھر جائے گا جس سے قومیت کی تحریک کو سخت نقصان پہنچے گا۔

البتہ آئندہ کے لئے یہ کوشش ضرور ہونی چاہئے کہ ہندوستانی کو مشترک کاروباری زبان کے درجے سے ترقی دے کر ملک کی مشترک علمی اور ادبی زبان بنایا جائے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہندوستانی بولنے والے جو بولی ہیں

تعلیم یافتہ ہندو مسلمان خصوصاً وہ لوگ جو متحدہ قومیت کے حامی ہیں ادبی ہندی اور اُردو دونوں کو سیکھیں۔ جب یہ لوگ دونوں زبانوں کے ذخیرۂ الفاظ پر حاوی ہوں گے تو ضرورت کے تقاضے کے مطابق زیادہ سے زیادہ لوگوں کو اپنا مطلب سمجھانے کے لئے اِن دونوں ذخیروں سے مناسب الفاظ منتخب کرکے استعمال کریں گے۔ اِس طرح رفتہ رفتہ غیر محسوس طور پر دونوں زبانیں ایک دوسرے سے قریب ہوتی جائیں گی اور ممکن ہے کسی دن ایک ہو جائیں۔ اِس وقت جو لاکھوں ہندو اردو زبان پر اور جو تھوڑے سے مسلمان ادبی ہندی پر عبور رکھتے ہیں اُنھیں یہ محسوس کرنا چاہئے کہ وہ قومی اتحاد کے پیامبر ہیں اور محض اُن کا وجود ہی فرقہ وارانہ منافرت کے دور ہونے میں مدد دیتا ہے۔ ان کی تعداد کم نہیں ہونی چاہئے بلکہ روز بروز بڑھنی چاہئے۔ ہندوستانی قومیت کے مستقبل کے لئے سب سے زیادہ خطرناک بات یہ ہے جن ہندوؤں کے گھروں میں اُردو پشتوں سے مادری یا کم سے کم ادبی زبان کی حیثیت رکھتی ہے نفاق کی زہریلی فضا سے متاثر ہو کر خود اردو لکھنے پڑھنے سے پرہیز کرتے ہیں اور اپنے بچوں کو سرے سے پڑھاتے ہی نہیں۔ اِن لوگوں کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ ان کا اُردو کو چھوڑنا در اصل ہندوستانی قومیت کے نصب العین

کو ترک کرنا ہے اور تفریق کے رُجحان کو تقویت پہنچانا ہے۔

اِس نتیجہ پر پہنچنے کے بعد کہ فی الحال ہمیں کسی ملکی زبان کو سارے ہندوستان کی ادبی اور علمی زبان بنانے کا خیال چھوڑ دینا چاہیئے اور اِسی پر قناعت کرنی چاہیئے کہ جو مشترک بول چال کی زبان ہندوستانی کے نام سے اِس وقت ملک کے ایک بڑے حِصّہ میں بولی اور سمجھی جاتی ہے اُسی کو قومی زبان کی حیثیت دے کر ملک میں پھیلایا جائے، یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مشترک زبان جسے ہندوستانی کہتے ہیں ہے کیا؟ جب تک یہ محض بول چال کی زبان کی حیثیت سے ایک خودرو جنگل کی طرح پھیلتی رہی اُس کی حدود کو معین کرنا نہ تو ضروری تھا اور نہ ممکن تھا۔ لیکن اب چونکہ شعوری کوشش سے اُسے ملک میں رائج کرنا ہے اور اُس کی مدرسوں میں باقاعدہ تعلیم دینی ہے ہم اِس پر مجبور ہیں کہ ایک باغ کی طرح اُس کی حدبندی، صفائی اور پرداخت کریں۔ اگر ہندوستانی کی موجودہ حالت کا جائزہ لیا جائے تو یہ نظر آتا ہے کہ اُس کی شکلیں مختلف صوبوں میں، مختلف طبقوں میں، شہر اور دیہات میں ایک دوسرے سے خاصی مختلف ہیں اور اُس کی حدبندی کرنے سے پہلے کسی ایک شکل کو معیاری شکل ماننا پڑے گا۔ جو لوگ بغیر کسی تعصب کے

حقیقت کا مشاہدہ کرتے ہیں اُن کی متفقہ رائے ابتدا سے یہ رہی ہے کہ مشترک زبان کا معیار وہ زبان ہے جو بہار سے پنجاب تک شہروں اور قصبوں میں تعلیم یافتہ ہندو مسلمان روزمرہ بے تکلف گفتگو میں استعمال کرتے ہیں۔ اِسی نقطۂ نظر کو ریڈیو، فلم اور اُن سب اداروں نے اختیار کیا ہے جنھیں مشترک زبان یعنی ہندوستانی سے کام لینا پڑتا ہے۔

ہندوستانی کا دھڑ وہی ہندی آری بھاشا ہے جسے ہندی ادب کی تاریخ میں کھڑی بولی کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اِس میں بے شمار الفاظ سنسکرت سے ماخوذ ہیں۔ مگر رواج عام کے سانچے میں ڈھل کر اپنی شکلیں بدل چکے ہیں بعض سنسکرت الفاظ خصوصاً وہ جو ہندو مذہب یا فلسفہ سے تعلق رکھتے ہیں بجنسہٖ موجود ہیں۔ بہت سے عربی، فارسی، انگریزی اور دوسری زبانوں کے الفاظ اپنی اصلی یا بدلی ہوئی صورت میں ہیں اور روزمرہ بول چال میں اِس طرح چھپ گئے ہیں کہ عام طور پر لوگوں کو اُن کی اصلیت کی خبر تک نہیں۔ صرفی اور نحوی ہیئت اور ذخیرہ الفاظ دونوں کے اعتبار سے ہندوستانی سہل اور سادہ اُردو ہے۔ ہندی کے اُس اسلوب سے جس میں بھاشا کے لفظ اپنی مروّجہ شکل میں استعمال ہوتے ہیں ہندوستانی اِس قدر قریب ہے کہ اُسے سہل اور سادہ ہندی بھی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن

اُس ساختہ زبان سے جس میں بھاشا کے لفظوں کی مروجہ شکلوں کو چھوڑ کر اُن کی اصلی سنسکرت شکلیں استعمال کی جاتی ہیں، یعنی ادبی ہندی سے ہندوستانی اُتنی ہی دُور ہے جتنی موجودہ یوروپی زبانیں قدیم کلاسیکی زبانوں سے۔

ہندوستانی کی نوعیت کے بارے میں جو نظری بحثیں اُردو اور ہندی کے حامیوں میں ہوا کرتی ہیں وہ بالکل بیکار ہیں۔ اس لئے کہ یہ ایک زندہ زبان ہے۔ ایک مفروضہ حقیقت ہے جس کا اِدراک منطقی استدلال سے نہیں بلکہ صرف مشاہدہ سے ہو سکتا ہے۔ ضرورت اِس کی ہے کہ علمی دیانت اور معروضیت کے ساتھ اِس زبان کا مکمل جائزہ لیا جائے، اُس کی لغت اور گرامر مرتب کی جائے اور اِس میں وہی اُصول مدّنظر رکھے جائیں جو دوسرے ملکوں میں بول چال کی زبانوں کو منضبط کرنے اور باقاعدہ زبان بنانے میں اختیار کئے گئے تھے۔ مگر اِس کے اندر اِتنا لوچ رکھنا ضروری ہے کہ سنسکرت عربی فارسی بلکہ ہر دیسی یا بدیسی زبان کے نئے الفاظ جب وہ عام طور پر لوگوں کی زبان پر چڑھ جائیں اُس میں بے تکلف داخل کرلئے جائیں۔ یعنی ہندوستانی کی جو لغت مرتب کی جائے اِس پر ہر بیس سال کے بعد نظر ثانی کر کے نئے مقبول عام الفاظ کا اضافہ ہوتا رہنا چاہیئے۔ یہ مشترک زبان ہندوستانی بولنے والے صوبوں میں مادری زبان کے طور پر

تعلیم کی ساری ابتدائی منزل میں چھ سال سے چودہ سال کی عمر تک اور غیر ہندوستانی صوبوں میں ثانوی زبان کے طور پر ابتدائی منزل کے دوسرے حصّہ میں یعنی دس سال سے چودہ سال کی عمر تک پڑھانی چاہیئے۔

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ ملک کی مشترک زبان ہندوستانی کس رسم الخط میں لکھی جائے۔ ناگری اُردو اور رومن رسم الخط کے حامی اِن تینوں کی فضیلت میں جو دلیلیں پیش کرتے ہیں وہ اپنی اپنی جگہ وزن رکھتی ہیں اور تینوں میں باہم مقابلہ کر کے کسی ایک کے حق میں فیصلہ کرنا خاصا مشکل کام ہے۔ پھر بھی اگر کسی عملی فائدے کی امید ہوتی تو ہم اِس مشکل کام کو انجام دینے کی کوشش کرتے۔ مگر موجودہ حالت میں جبکہ ہمارے اندر قومی جذبہ فرقہ وارانہ جذبات کے مقابلے میں بہت کمزور ہے اور بین الاقوامی جذبہ تو ابھی پیدا ہی نہیں ہوا، یہ توقع کرنا بیکار ہے کہ قومیت کی خاطر ہمارے ملک کے ہندو جن میں سے اکثر ہزارہا سال سے دیو ناگری یا اُس سے ملتے جلتے خطوں سے مانوس رہے ہیں ناگری کو چھوڑ کر اردو رسم خط اختیار کر لیں گے، یا مسلمان جن میں سے اکثر ہزارہا سال سے اُردو یا اُس سے مشابہ خطوں سے مانوس رہے ہیں اُردو کو چھوڑ کر ناگری میں لکھنے لگیں گے، یا دونوں بین الاقوامیت کی خاطر اپنے اپنے خطوں کو چھوڑ کر رومن کو

اختیار کریں گے۔ اِس مسئلہ کا عملی حل اِس کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا کہ ہندوستانی زبان کے لکھنے کے لئے اُردو اور ناگری دونوں رسم الخط تسلیم کرلئے جائیں۔ جن صوبوں میں ہندوستانی مادری زبان کے طور پر رائج ہے وہاں ہر شخص دونوں کو سیکھے اور بقیہ صوبوں میں دونوں میں سے ایک کو سیکھنے کا اختیار دیا جائے۔

ہندوستانی زبان کی حدود کو معین کرنے اُسے ایک معیار پر لانے اور قومی زبان کی حیثیت سے سارے ملک میں مقبول بنانے کے لئے ایک قومی ادارے کی ضرورت ہے۔ دراصل اِس اِدارے کو ایک وسیع تر قومی تہذیبی مجلس یا نیشنل اکیڈمی کا جزو ہونا چاہئے۔ جس کا مقصد یہ ہو کہ تہذیب کے کل شعبوں کے اندر ہندوستانیوں کی مختلف جماعتوں میں باہمی مفاہمت یک دلی اور یک جہتی پیدا کرے، عہد مغلیہ کی ہندوستانی تہذیب کے بچے کھچے سرمایہ میں سے جتنا حصہ بچانے کے قابل ہے اُسے بچائے اور اُس میں جدیدیت کی روح پھونکے اور مغربی تہذیب کا جتنا حصہ ہندوستانی تہذیب میں کھپ سکتا ہے اُسے اِس طرح جذب کرلے کہ وہ اُس کا جزو بدن ہو جائے۔ اس نیشنل اکیڈمی کو یہ کوشش کرنی چاہئے کہ ہندوستان کے ادب اور آرٹ کو زندگی کے گہرے محرکات اور وسیع مقاصد کا جو سب میں مشترک ہیں، ترجمان بنائے۔ معیشت اور معاشرت، اخلاق اور

آداب کو نئے حالات اور خیالات سے جو سب کے لئے یکساں ہیں مطابق کرے اور اس میں دوسرے ملکوں کی تقلید سے نہیں بلکہ اجتہاد سے کام لے۔

اسی نیشنل اکیڈیمی کا یہ کام ہونا چاہیئے کہ سرکاری مدرسوں کے لئے جن میں ہر فرقے کے طلبہ ساتھ ساتھ پڑھتے ہیں ایک ایسا نصابِ تعلیم تجویز کرے جس کے ذریعہ سے وہ مشترک ہندوستانی تہذیب کے بہترین عناصر کے محرم اور مشترک انسانی تہذیب کے بہترین عناصر سے روشناس ہو سکیں، جس کی بدولت اُن میں عصر جدید کی روح یعنی علمی طرزِ فکر اور جمہوری طرزِ خیال پیدا ہو سکے۔ غرض اِس نیشنل اکیڈیمی کو یہ عام فرض انجام دینا چاہیئے۔ کہ ہندوستانی زبان کے مرکز کے گرد ایک نئی ہندوستانی تہذیب کا دائرہ کھینچے جس میں کل قدیم اور جدید مشترک تہذیبی عناصر کا ہم آہنگ امتزاج ہو اور اس دائرے کو زیادہ سے زیادہ پھیلانے کی جد و جہد کرے۔

اِس قسم کا ادارہ آزادی اور علمی دیانت کے ساتھ اُس وقت کام کر سکتا ہے کہ وہ نہ تو حکومت کی طرف سے قائم کیا جائے اور نہ کسی سیاسی پارٹی کی طرف سے بلکہ اہلِ علم اور اربابِ فن کی ایک نجی انجمن ہو جس کے ارکان اِس بُنیادی حقیقت کے قائل ہوں کہ ہندوستان میں تہذیب کے الگ الگ دائروں کے

ساتھ ایک مشترک دائرہ بھی موجود ہے اور اس دائرے کو وسعت دینا ملک کے مجموعی مفاد کے لئے ناگزیر ہے۔ اس میں ہر قسم کے سیاسی خیالات کے لوگ داخل کئے جا سکتے ہیں، بشرطیکہ وہ عملی سیاست میں حصہ نہ لیتے ہوں اور ووٹ حاصل کرنے کے لئے عوام کے اوہام اور تعصبات کی تائید پر مجبور نہ ہوں۔

لیکن نیشنل اکیڈمی کے حکومت اور سیاسی پارٹیوں کے اثر سے آزاد ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ان سے کسی قسم کا تعلق ہی نہ رکھے، اُسے ان کا اعتماد حاصل کرنا چاہیئے۔ اُن سے غیر مشروط امداد لینی چاہیئے اور اُنھیں تہذیبی اور تعلیمی مسائل میں بے غرض مشورہ دینا چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ یہ اُسی صورت میں ممکن ہے جب ملک کی عام فضا بہتر ہو، سیاسی مسئلہ کا کوئی وقتی حل نکل آئے، مختلف سیاسی پارٹیوں میں کام چلانے کے لائق مفاہمت ہو جائے اور وہ مِل جُل کر قومی حکومت بنا لیں، ورنہ موجودہ حالات میں تو کسی ایسے اِدارے کا جو ملک میں اتحاد پیدا کرنا چاہتا ہے پنپنا ہی مشکل ہے۔

ہم نے مقدمہ میں یہ کہا تھا کہ ملک کے مختلف فرقوں میں سیاسی مفاہمت اُسی وقت ہو سکتی ہے جب تہذیبی مفاہمت کے ذریعہ باہمی اعتماد، یک دلی اور یک جہتی کی فضا پیدا ہو چکی ہو اور اب یہ کہا ہے کہ تہذیبی مفاہمت سے پہلے سیاسی

مفاہمت کا ہونا ضروری ہے۔ بظاہر یہ ایک منطقی دور معلوم ہوتا ہے کہ سیاسی مسئلہ کا حل ہونا تہذیبی مسئلے کے حل ہونے پر موقوف ہے، اور تہذیبی مسئلے کا حل ہونا سیاسی مسئلے کے حل ہونے پر۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ جس سیاسی اور تہذیبی اُلجھن میں ہمارا ملک گرفتار ہے اُس کے دور کرنے کی کوشش میں ہم کو اِن تین منزلوں سے گزرنا پڑے گا

(۱) سب سے پہلے بڑی اور اہم سیاسی پارٹیوں سے اِس اُصول کو منوانا ہوگا کہ ہندوستان کی تہذیب ایک قسم کی وفاقی تہذیب ہوگی یعنی صوبوں اور فرقوں کی تہذیبوں کو اپنے اپنے دائرے میں نشو و نما پانے کی پوری آزادی حاصل ہوگی۔ یہ نہیں کیا جائے گا کہ کسی ایک فرقہ یا صوبہ کی تہذیب کو لیکر قومی تہذیب کے نام سے سارے ملک میں رائج کیا جائے اور دوسری تہذیبوں کو مِٹا دیا جائے۔ قومی تہذیب یا ہندوستانی تہذیب صرف اُن عناصر کے مجموعے کا نام ہوگا جو واقعی سب فرقوں اور سب صوبوں میں پہلے سے مشترک ہیں، یا جنھیں سب خوشی سے قبول کرنے پر تیار ہیں۔ غرض قومی تہذیب کے تعین میں تعصب سے نہیں بلکہ انصاف سے اور اُس کی توسیع اور ترقی میں جبر سے نہیں بلکہ افہام تفہیم سے کام لیا جائے گا۔

(۲) اِس سے مختلف فرقوں خصوصاً ہندو مسلمانوں کی تہذیبی کشمکش ختم ہو جائے گی، اور باہمی شکوک و شبہات بہت کم ہو جائیں گے۔ لوگ ہندوستان کے آئینی مسئلے کو خالص سیاسی اور معاشی مصلحتوں کے تحت میں دیکھنے لگیں گے۔ اور یہ مصلحتیں اُن کو کم سے کم عارضی سیاسی مفاہمت اور مصالحت پر مجبور کریں گی۔

(۳) اِس عارضی مصالحت کے بعد وہ فضا پیدا ہو جائے گی کہ قومی تہذیب کا مجوزہ ادارہ یعنی نیشنل اکیڈیمی کامیابی سے چل سکے اور اُس کے ذریعہ سے رفتہ رفتہ حقیقی اور پائدار قومی اتحاد کی بُنیاد پڑ سکے۔

اٹھارھواں باب

قومیت کا اساس

قومی ریاست

اگر ہندوستان کا تہذیبی مسئلہ اس طور پر حل ہو جائے کہ مقامی اور فرقہ وارانہ تہذیبوں کو اپنے اپنے دائرے میں نشو و نما کی پوری آزادی حاصل ہو، مگر اسی کے ساتھ مشترک تہذیب کے دائرے کو جس حالت میں وہ اس وقت موجود ہے تسلیم کر لیا جائے اور پھر رفتہ رفتہ وسعت دینے کی کوشش کی جائے تو قومیت کی کل شرائط سابقہ پوری ہو جائیں گی۔ پھر بھی شرط تاسیس جو اصلی شرط ہے باقی رہ جائے گی۔ شرط تاسیس جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں یہ ہے کہ سب اہم فرقے اور طبقے ایک مشترک سیاسی اور معاشی نظام کو قبول کر کے ایک واحد ریاست کے اندر رہنے پر راضی ہو جائیں۔ اب ہمیں دیکھنا ہے کہ موجودہ حالات میں یہ شرط کہاں تک پوری ہوتی ہے یا ہو سکتی ہے۔

ہندوستان کے سیاسی مستقبل کے بارے میں جو اختلافات اس وقت پائے جاتے ہیں وہ زیادہ تر اس مسئلے کے متعلق ہیں

کہ آزاد ہندوستان میں سیاسی قوت کی تقسیم کس طرح کی جائے یعنی آزادی حاصل کرنے کے بعد ہندوستان میں ایک متحد ریاست بنے یا ایک سے زیادہ ریاستیں اور اگر ایک ریاست ہو تو وہ وحدانی ہو وفاقی۔ جہاں تک ریاست کی نوعیت کا تعلق ہے سیاسی شعور رکھنے والے ہندوستانیوں کی بہت بڑی اکثریت جمہوری ریاست اور نمائندہ حکومت کی حامی ہے نمائندہ حکومت کے ابتدائی تجربے جو انگریزوں نے انیسویں صدی کے آخر میں شروع کئے انگریزی تعلیم پائے ہوئے ہندوستانیوں کے اصرار پر شروع کئے گئے اگرچہ عام جہالت کی وجہ سے ایک مدت تک نمائندہ ادارے ناقابلیت کے ساتھ چلائے گئے اور اب بھی انتخابی مجالس خصوصاً میونسپل کمیٹیاں اور ڈسٹرکٹ بورڈ مثالی کارکردگی سے بہت دور ہیں لیکن پھر بھی نمائندہ حکومت کا طریقہ روز بروز مقبول ہوتا گیا یہاں تک کہ اب انگریزی تعلیم یافتہ طبقے سے لے کر مذہبی طبقے تک سب ہندوستانیوں نے خود اپنی انجمنوں کو خواہ وہ کسی قسم کی ہوں کم سے کم اصولاً نمائندہ جمہوریت کی بنیاد پر قائم کر رکھا ہے اور سیاسی پارٹیوں کے لئے تو نمائندہ یا جمہوری نہ ہونے کا الزام غداری اور غلامانہ ذہنیت کے بعد سب سے بدتر الزام سمجھا جاتا ہے جس کا کوئی پارٹی اعتراف کرنے کو تیار نہیں ہے۔ انگریزوں سے ہندوستانیوں

کو سب سے بڑی شکایت یہی ہے کہ وہ ہمارے ملک کو ٹھوس جمہوریت کے بجائے اس کے ایک بہت ہلکے محلول سے بہلانا چاہتے ہیں۔ غرض جمہوری نظامِ حکومت کی تائید میں ہندوستان کی سب جماعتیں متحد ہیں۔ اگر کبھی کوئی نزاع سننے میں آتی ہے تو محض اس کی جزئیات اور تفصیلات کے بارے میں۔

جہاں تک جمہوریت کے نظری پہلو کا تعلق ہے مجموعی طور پر سب تعلیم یافتہ ہندوستانی ان بنیادی اصولوں کو مانتے ہیں جنہیں عام طور پر یورپ اور امریکہ میں جمہوریت کا اساس سمجھا جاتا ہے۔ ان میں سب سے اہم اصول چار ہیں۔

(۱) ہر انسان بعض فطری اور بنیادی حقوق رکھتا ہے۔

(۲) ان حقوق کے اعتبار سے کل افراد انسانی مساوی ہیں۔

(۳) ایک معاشرے کے کل افراد یا ان کے نمائندوں کے آزادانہ بحث مباحثے کے ذریعے ارادہ عامہ ظہور میں آتا ہے۔

(۴) یہی ارادہ عامہ ریاست کے اقتدار اعلیٰ کا حامل اور مقننہ، عاملہ اور عدلیہ کے اختیارات کا واحد ماخذ ہے۔

پہلے دو اصول ہندوستان کے جمہوریت پسندوں نے بجنسہ مغربی جمہوریت سے لئے ہیں۔ فطری اور بنیادی حقوق ان کے نزدیک بھی حق ملکیت کے علاوہ آزادی جسم، آزادی ضمیر، آزادی اظہار رائے اور آزادی اجتماع کے حقوق ہیں جن پر

ان پابندیوں کے سوا جو ارادہ عامہ باضابطہ قوانین کے ذریعے عائد کرے اور کوئی پابندی نہیں لگائی جا سکتی ہے۔ ان حقوق اور دوسرے شہری حقوق میں ان کے نزدیک ہندوستان کے سب باشندوں کو بلا تفریق نسل و مذہب و جنس مساوی سمجھنا چاہیئے۔

مگر تیسرے اُصول کی تعبیر اور اس کے استعمال کے معاملے میں ہندوستانی جمہوریت بے سوچے سمجھے یورپ اور امریکہ کی تقلید کرنے کی وجہ سے بڑی مشکل میں مبتلا ہو گئی ہے۔ بظاہر امریکہ اور برطانیہ کی جمہوریت کا دارومدار اکثریت کی فرماں روائی اور پارٹی کی حکومت پر ہے۔ اس لئے ہندوستانیوں کی نظر میں ان دونوں چیزوں کو حد سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ دراصل مغربی جمہوریت نے یہ طریقے محض عملی مصلحتوں سے اختیار کر رکھے ہیں ان کو اُصول کی حیثیت نہیں دی اس کے نزدیک ارادۂ عامہ کا اظہار اُصول اتفاق و مفاہمت کے تابع ہے یعنی جب جمہور کے نمائندوں میں کسی معاملے کے متعلق اتفاق رائے ہو تو ظاہر ہے کہ ان کی متفقہ رائے ارادہ عامہ کو پوری طرح ظاہر کرتی ہے۔ لیکن جب ان میں اختلاف ہو یعنی ایک فریق کی رائے کچھ اور ہو اور دوسرے کی کچھ اور، تو جو فیصلہ دونوں کے سمجھوتے سے ہو وہ ارادۂ

عامہ سے قریب تر سمجھا جاتا ہے۔ حکومت کا کام چلانے کے لئے یہ طریقہ بہتر سمجھا گیا ہے کہ جو لوگ اکثر امور میں ہم خیال ہوں ان کی پارٹیاں بن جائیں اور جس پارٹی کی موافقت انتخابات میں اکثریت ہو وہ میعاد انتخاب تک حکومت کرتی رہے۔ فیصلے جہاں تک ہو سکے اتفاق رائے سے ورنہ سب فریقوں کی مفاہمت سے ہوں۔ البتہ مجبوری کی حالت میں محض اکثریت کی رائے سے فیصلہ کیا جائے۔ عملی طور پر محض اکثریت سے ان معاملات کا فیصلہ ہوتا ہے جو مقابلتہً کم اہمیت رکھتے ہیں۔ ان اہم ترین معاملات میں جن کا قومی یا عام انسانی زندگی پر بہت گہرا اثر پڑتا ہے عموماً مفاہمت ہی سے کام لیا جاتا ہے۔ جنگ کے وقت یا اسی قسم کے اور نازک موقعوں پر دو یا زیادہ پارٹیوں کی مخلوط حکومت اسی لئے بنائی جاتی ہے کہ سب امور کا فیصلہ مفاہمت کے ذریعے سے ہو۔ لیکن ہندوستان کے اکثر جمہوریت پسند اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اکثریت کی فرماں روائی اور پارٹی کی حکومت کو جمہوریت کے اٹل اُصولوں کی حیثیت حاصل ہے، اقتدار اعلیٰ کا حامل ارادۂ عامہ اپنے آپ کو انھیں طریقوں سے اچھی طرح ظاہر کر سکتا ہے ان کے سوا کسی اور طریقے سے نہیں کر سکتا۔ ہندوستان میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی سیاسی کشمکش کا ایک بڑا سبب

یہ خیال بھی ہے کہ ہندوستان کی متحدہ جمہوری ریاست میں لازمی طور پر پارٹی کی حکومت ہوگی اور ہر چھوٹے بڑے معاملے کا فیصلہ کثرتِ رائے سے کیا جائے گا۔ اسی سے مسلمانوں کو یہ اندیشہ ہے کہ اگر سارے ہندوستان کی ایک متحدہ ریاست ہو تو اس پر ہندو اکثریت من مانی حکومت کرے گی اور اس میں مسلمانوں کی حیثیت بے بس محکوموں کی سی ہوگی اور ہندوؤں کو یہ اندیشہ ہے کہ اگر مسلمانوں کی اکثریت کا علاقہ ایک جداگانہ خود مختار ریاست بن گیا تو اس میں ہندو اقلیت کا یہی حال ہوگا۔

چوتھے اُصول سے ہندوستان میں بہت سے مذہبی خیال کے لوگوں کو ایک حد تک اختلاف ہے اور معاملات میں تو وہ عام طور پر ارادہ عامہ کی حکومت کو مانتے ہیں لیکن قانون سازی میں اس کا واحد اقتدار تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں ان کے نزدیک کم سے کم اس دائرے میں جہاں مذہبی قانون شخصی قانون کے نام سے رائج ہے قانون کا ماخذ ارادہ عامہ نہیں بلکہ مشیت الٰہی ہے جس کا مظہر ہندوؤں کے نزدیک دھرم شاستر اور مسلمانوں کے نزدیک شریعت اسلامی ہے۔

یوں بھی امریکہ اور انگلستان کی لبرل جمہوریت جس شکل میں وہ دوسری جنگِ عظیم سے پہلے نظر آتی تھی ہندوستان کے

درد کی دوا نہیں ہے۔ ہندوستان کا اصل روگ جس نے اس کے جسم اور روح کو مفلوج کر دیا ہے اُس کے نوّے فی صدی باشندوں کا انتہائی افلاس ہے۔ اہلِ ہند کو ووٹ سے کہیں زیادہ روٹی کی، نمائندہ حکومت سے کہیں زیادہ معقول معیشت کی ضرورت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ لبرل جمہوری فلسفے کے "انسانی" یا "بنیادی" حقوق تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کو دل سے عزیز ہیں لیکن ہندوستان کے کروروں عوام کو جن میں سے بہت سے ہر سال فاقے اور وبا سے مر جاتے ہیں، بہت سے نیم فاقہ کشی اور بیماری کی حالت میں سسک سسک کر جیتے ہیں، بہت سے جہالت، ذلت، بیروزگاری بے شغلی کی حالت میں نباتات کی طرح اُگتے اور مرجھا جاتے ہیں بعض اور حقوق اس سے کہیں زیادہ عزیز ہیں۔ یعنی کام کا حق، معاش کا حق، صحت کا حق، عزّت کا حق، علم کا حق، تہذیب کا حق۔ ایک طرف تو سچا مذہبی جذبہ جس کی شکل میں بھی ہندوستانیوں کے دل میں ہے، معاشی اور معاشرتی انصاف کی روحانی قدر پر زور دیتا ہے، خصوصاً اسلام تو ایک منصفانہ اجتماعی نظام کو مذہبی زندگی کی جان سمجھتا ہے، دوسری طرف اشتمالیت اور اشتراکیت کی بڑھتی ہوئی روعلمی اور عقلی استدلال سے یہ ثابت کر رہی ہے کہ سیاسی جمہوریت

بجائے خود بے کار اور بے معنی ہے جب تک اُس کے بُنیادی اُصول معاشی اور معاشرتی زندگی پر عائد نہ کیے جائیں۔

غرض جہاں یہ امر مسلّم ہے کہ ہندوستان میں صرف جمہوری ریاست ہی مقبول ہو سکتی ہے وہاں یہ بھی یقینی ہے کہ جمہوریت کو قبول عام حاصل کرنے کے لئے اپنے آپ کو ہندوستان کے حالات اور ہندوستانی طبیعت کے مطابق بنانا پڑے گا۔ سب سے پہلے تو ہمیں اکثریت کی غیر مشترک حکومت کے اُصول میں ترمیم کر کے اقلیت کی رائے کے احترام اور اس کے ساتھ مفاہمت پر زور دینا ہوگا۔ اکثریت کی حکومت اگر جمہوریت کے مقصد کو پورا کر سکتی ہے تو اس ملک میں جہاں مکمل قومی وحدت موجود ہو اور سب لوگ اہم ترین مسائل زندگی میں مجموعی طور پر ہم خیال ہوں۔ لیکن جہاں نہ صرف تصور کائنات بلکہ فلسفۂ حیات خصوصاً اجتماعی زندگی کے نظام کے بارے میں بُنیادی اختلافات موجود ہوں، جہاں سیاسی پارٹیاں کم و بیش مذہبی فرقوں کی مترادف ہوں اور ان کی تعداد کے تناسب میں کسی بڑی تبدیلی کی بظاہر کوئی امید نہ ہو، وہاں اکثریت کی فرمانروائی اور پارٹی کی حکومت کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک مذہبی فرقے کو دائمی اقتدار حاصل ہو جائے اور دوسرا فرقہ ہمیشہ حکومت میں حصہ لینے اور اپنے

نصب العین زندگی کو عملی جامہ پہنانے سے محروم رہے اور یہ جمہوریت کی روح کے سراسر منافی ہے ہندوستان میں اگر اکثریت کی غیر مشترک حکومت کے اصول کو سختی سے برتا جائے تو عملاً مرکز میں اور سات صوبوں میں دائمی طور پر ہندوؤں کی اور چار صوبوں میں مسلمانوں کی حکومت رہے گی اور فرقہ وارانہ مسئلہ اسی شدت اور تلخی کے ساتھ باقی رہے گا جیسا آج ہے۔ اس لئے ہندوستان میں جمہوریت کو اس طرح چلانے کی ضرورت ہے کہ مرکز میں بھی اور صوبوں میں بھی اکثریت کے کے ساتھ اہم اقلیتوں کو حکومت میں شریک کیا جا سکے یا کم سے کم اہم ترین مسائل میں ان کی رائے کو حکومت کی پالیسی پر اثر ڈالنے کا موقع دیا جائے۔

ہندو مسلم مسئلے کے علاوہ ایک اور زبردست مصلحت بھی ہمیں اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ اکثریت کے اقتدار اور پارٹی کی حکومت کے اصول کو معتدل کر کے اقلیت کی رائے کے احترام اور اس کے ساتھ مفاہمت پر زور دیں۔ ہم دیکھ رہے ہیں کہ ہندوستان میں لبرل جمہوریت کی سطح کے نیچے سے اشتراکیت بڑی تیزی سے اُبھر رہی ہے۔ گو بظاہر سوشلسٹ پارٹی محض کانگریس کی ایک چھوٹی سی شاخ ہے اور کمیونسٹ پارٹی تعلیم یافتہ نوجوانوں کے ایک چھوٹے سے

حلقے تک محدود ہے لیکن سوشلزم اور کمیونزم کے دھندلے تصورات اور غیر محسوس اثرات لاکھوں کروڑوں دماغوں میں ایک ہیجان برپا کر رہے ہیں اور یہ امر بالکل یقینی ہے کہ تھوڑے ہی دن میں اشتراکیت لبرل جمہوریت اور اُس کے سرمایہ داری نظام کی ایک زبردست حریف بن جائے گی۔ اگر ہم ہندوستان کو اشتراکیت اور سرمایہ داری کی اُس مہلک اندرونی کشمکش سے بچانا چاہتے ہیں جس نے پچھلے دو سال میں اسپین، فرانس اور دوسرے یورپی ملکوں کو تباہ کر دیا اور اب چین اور ایران کو تباہ کر رہی ہے تو لبرل جمہوریت کو چاہیئے کہ اشتراکی پارٹی کو اقلیت کی حیثیت سے دبانے کی بے کار کوشش نہ کرے ورنہ اسے مجبوراً وہی تخریبی انقلابی سرگرمی اختیار کرنی پڑے گی جو اُس نے دوسرے ملکوں میں اختیار کی۔ دانشمندی اور دور اندیشی کا تقاضا یہ ہے کہ اشتراکی اقلیت سے پوری رواداری برتی جائے اور اس کے ساتھ مفاہمت کر کے اسے حکومت میں شریک ہونے کا موقع دیا جائے تاکہ ذمہ داری کا بوجھ اشتراکیوں کی فرقہ دارانہ تنگ نظری میں وسعت پیدا کرے اور ان کے دل میں ملک مجموعی مفاد کے احساس کو ترقی دے۔ پھر اِس کی بھی امید ہو سکتی ہے کہ جب اشتراکیت کو اکثریت حاصل ہو گی اور عنان اقتدار اُس کے

ہاتھ میں آئے گی تو وہ جہاں تک ہو سکے گا رواداری اور مصالحت سے کام لے گی اور جبر و استبداد کا وہ افسوس ناک مظاہرہ نہ کرے گی جو اُسے جذبۂ انتقام سے مغلوب ہو کر بعض ملکوں میں کرنا پڑا۔ اس طرح سیاسی اور اقتصادی نظام کی ناگزیر تبدیلی بجائے ایک خوفناک حادثے کی شکل اختیار کرنے کے مقابلتہً امن اور ترتیب کے ساتھ وقوع میں آئے گی۔

یوں بھی لبرل جمہوریت کو خود اپنا معاشی نقطۂ نظر ہندوستان میں بہت کچھ بدلنا پڑے گا۔ جمہوریت کی وہ معاشی انفرادیت جس نے جدید سرمایہ داری کو پیدا کیا خود اپنے جنم بھوم انگلستان میں مردود قرار پا چکی ہے اور آہستہ آہستہ اشتراکیت کے مقابلے میں پیچھے ہٹ رہی ہے بلکہ امریکہ میں بھی جو آج سرمایہ داری نظام کا سب سے مضبوط قلعہ ہے اقتصادی زندگی میں ریاست کا دخل رفتہ رفتہ بڑھ رہا ہے اور سرمایہ داری کی مطلق العنانی کی روک تھام کر رہا ہے۔ وہی مصلحتیں جنھوں نے انگلستان اور امریکہ کا معاشی زندگی کی منصوبہ بندی اور انضباط پر مجبور کیا آج ہندوستان کے سامنے بھی موجود ہیں۔ اس کے علاوہ ہندوستانی ذہن کا طبعی رجحان معاشی انفرادیت کے خلاف ہے اور ہندویت اور اسلام دونوں کے روحانی اور اخلاقی اثرات مجموعی طور پر اجتماعی

معیشت کے حق میں ہیں۔ ہندویت کا ورن آشرم جو بگڑ کر ذات پات کا گورکھ دھندا بن گیا قدیم زمانے میں معاشرتی زندگی کی اجتماعی تنظیم کی تحریک کا بانی تھا۔ رہا اسلام، تو اس کا بنیادی تصورِ حیات ہی یہ ہے کہ ریاست انفرادی زندگی میں زیادہ سے زیادہ دخل دے کر معاشرتی مساوات اور معاشی انصاف قایم کرے۔

یہ اشتراکیت کی لہر جو آج ہندوستان میں اٹھ رہی ہے معدودے چند تعلیم یافتہ لوگوں میں مغربی کمیونزم اور سوشلزم کی شعوری تقلید کا نتیجہ ہے لیکن عام لوگوں میں دراصل ہندویت اور اسلام کی ایک مبہم سی روحانی تحریک پر مبنی ہے جسے مغربی اثرات سے مزید تقویت پہنچ رہی ہے ہندویت نے غریب اور امیر کے فرق کو مٹانے یا کم کرنے کے لئے مذہبی تلقین سے کام لیا۔ اسلام نے اس کو کافی نہ سمجھ کر معاشی اور معاشرتی انصاف قانون کے ذریعے قائم کرنا چاہا۔ اشتراکیت آج کل کے حالات کے لحاظ سے اس قانون کو زیادہ سخت اور ہمہ گیر بنانا چاہتی ہے اور سرمایے کو جو ایک بے پناہ قوت بن گیا ہے افراد کے ہاتھ سے نکال کر ریاست کے ہاتھ میں رکھنا چاہتی ہے۔ اسی لئے ہندوستان کے مسلمانوں اور ہندوؤں کو

اشتراکیت کی آواز بالکل نئی اور اجنبی نہیں بلکہ کچھ جانی پہچانی سی معلوم ہوتی ہے اور ان کے دلوں کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ ملک کے اندرونی حالات اور بیرونی اثرات دونوں کا تقاضا یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ آواز روز بروز قوی ہوتی جائے اور اس کی تاثیر وسعت اور شدت کے لحاظ سے بڑھتی چلی جائے۔ لہٰذا اگر جمہوریت ہندوستان میں صرف اونچے اور متوسط حلقوں میں نہیں بلکہ عوام میں مقبول ہونا چاہتی ہے تو اُس کے لئے ضروری ہے کہ انگلستان کی لیبر پارٹی کے ہلکے گلابی رنگ سے زیادہ گہرا اشتراکی رنگ اختیار کرے۔ ہندوستان کے آئین میں منصوبہ بند اور منضبط معیشت کو نمایاں جگہ ملنی چاہئے تاکہ اس کے کروڑوں فاقہ کش اور نیم فاقہ کش باشندوں کو یہ اطمینان ہو جائے کہ یہاں جمہوریت یورپ کی طرح صرف سیاسی زندگی تک محدود نہیں رہے گی بلکہ معاشی زندگی میں بھی کارفرما ہوگی اور ملک کے قدرتی وسائل اور انسانی محنت کا استعمال، دولت کی پیداوار اور تقسیم چند سرمایہ داروں کی مرضی کے تابع نہیں بلکہ ارادہ عامّہ کے تابع ہوگی۔

اس کے علاوہ ہندوستان میں جمہوریت کو مذہب کا حریف نہیں بننا چاہئے جس طرح وہ فرانس میں بن گئی بلکہ اُس سے مصالحت رکھنی چاہئے جیسے اس نے انگلستان اور امریکہ

میں رکھی اس لئے کہ ہمارے ملک میں اِس گئی گذری حالت میں
بھی مذہب کی طاقت اتنی ہے جسے نظر انداز کرنا بڑی مہلک
غلطی ہو گی۔ جہاں تک قانون سازی کا تعلق ہے جمہوریت
کو کم سے کم شخصی قانون کے دائرے میں مذہب کا اقتدار تسلیم
کر لینا چاہیئے۔ مذہبی قانون میں ترمیم و تنسیخ کا اختیار ریاست
کو نہیں ملنا چاہیئے بلکہ کسی مذہب کے بنائے ہوئے قانون
کی تعبیر کا حق بھی پورے ملک کے ارادۂ عامّہ کو نہیں بلکہ خود
اس مذہب کے پیروؤں کو حاصل ہونا چاہیئے۔ ہندو مسلم
قضیے کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ مسلمانوں کو ہندو اکثریت کی
طرف سے یہ اندیشہ ہے کہ وہ جب چاہے ان کے مذہبی قانون
میں دخل دے سکتی ہے۔ اس وقت عمل تو یہی ہے کہ ہندو
دھرم شاستر کے مسائل میں مجالس وضع قوانین میں صرف ہندو
ممبر اور قانون شرع محمدی کے مسائل میں صرف مسلمان ممبر ووٹ
دیتے ہیں۔ لیکن یہ محض ایک رسم ہے جسے کوئی آئینی حیثیت
حاصل نہیں ہے۔ ہندوستان کے آئندہ آئین میں ہر فرقے
کے لئے دوسرے مذہبی حقوق کے ساتھ اس حق کا تحفظ بھی
لازمی ہے کہ اپنے مذہبی قانون کی تعبیر صرف وہی کر سکے اور
کسی کو اس میں دخل نہ ہو۔ اسی طرح مذہبی تعلیم کے بارے میں
بھی ہر فرقے کے لوگوں خصوصًا مسلمانوں کو آئینی تحفظ کے ذریعے

اس بات کا اطمینان دلانا ضروری ہے کہ اس کی پالسی، اور اگر وہ چاہیں تو اس کا انتظام بھی، انھیں کے ہاتھوں میں ہوگا۔ ریاست اس میں ضروری امداد دے گی مگر ان کی مرضی کے خلاف مداخلت نہیں کرے گی۔

اگر ان ترمیموں کے ساتھ مغربی جمہوریتوں کے طرز پر ہندوستانی ریاست کا آئین مرتب کیا جائے تو وہ بہ ہئیت مجموعی سب فرقوں اور طبقوں کے لئے قابل قبول ہو سکتا ہے۔

اب ہمیں اس مسئلے پر غور کرنا ہے کہ جمہوری ریاست کے تصور کو اپنے ملک کے حالات اور مصالح سے مطابقت دینے کے بعد اسے عملی جامہ پہنانے کی کیا صورت ہونی چاہئے۔ اس مسئلہ کے متعلق اس وقت ملک میں تین نقطۂ نظر ہیں ایک یہ کہ ہندوستان ایک وحدانی یا برائے نام وفاقی ریاست ہو، اس کے صوبے اندرونی معاملات میں ایک حد تک آزاد ہوں لیکن ان سب اُمور میں جن کا تعلق کل ملک سے ہو ہمیشہ مرکزی حکومت کے ماتحت رہیں اور ان کو یہ حق حاصل نہ ہو کہ کسی وقت مرکز سے علیحدہ ہو سکیں۔ دوسرا یہ ہے کہ ملک کو دو حصّوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ جن صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے ان کو ملا کر ایک ریاست پاکستان کے نام سے

اور جن میں ہندوؤں کی اکثریت ہے ان کو ملا کر ایک ریاست ہندوستان کے نام سے بنائی جائے اور یہ دونوں ریاستیں دوستانہ معاہدے کے ذریعے سے ملک کی حفاظت، امور خارجہ اور معاشی وسائل کے بارے میں ایک مشترک پالسی کی تشکیل کریں۔ تیسرا یہ ہے کہ فی الحال سارے ہندوستان کی ایک وفاقی ریاست بنائی جائے مگر اس میں مرکز کے اختیارات کم سے کم اور صوبوں کے زیادہ سے زیادہ ہوں اور انھیں یہ حق بھی حاصل ہو کہ جب چاہیں کُل ہند وفاق سے الگ ہو جائیں۔

پہلے نقطۂ نظر کی بنیاد اِس مفروضہ پر ہے کہ ہندوستان نہ صرف بالقوۃ بلکہ بالفعل ایک قوم ہے اِس لئے اُسے ایک ریاست ہونا چاہیئے۔ اِس میں شک نہیں کہ اگر ہمارے ملک میں ایک وحدانی مرکز بند ریاست ہو تو وہ بہت طاقت ور اور خوش حال ہوگی۔ لیکن ملک کی تہذیبی اور سیاسی حالت کا جو نقشہ ہم نے پچھلے بابوں میں پیش کیا ہے اُس کے لحاظ سے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ فی الحال ایسی ریاست کے بننے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ اِس لئے کہ اُس کا تصور جس مفروضہ پر مبنی ہے وہ صحیح نہیں ہے ایک مفرد اور یک رنگ قوم نہ اِس وقت ہندوستان میں موجود ہے اور نہ اُس کے وجود میں آنے کی فی الحال کوئی صورت نظر آتی ہے۔ اِس لئے وحدانی

ریاست جو یک رنگ قومیت کی مظہر ہوا کرتی ہے ابھی کسی طرح نہیں بن سکتی۔

دوسرا نقطۂ نظر بھی اسی قسم کے غلط مفروضہ پر قائم ہے اُس کے حامی یہ کہتے ہیں کہ ہندوستان میں دو قومیں ہیں ایک ہندوؤں کی قوم دوسری مسلمانوں کی قوم اِس لئے ہندوستان کو دو الگ الگ ریاستوں میں تقسیم کر دینا چاہئے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ تہذیب کے لحاظ سے جو فرق ہندوؤں اور مسلمانوں کی زندگی میں ہے وہ بحیثیت مجموعی ایسا نہیں کہ اِن کو دو جداگانوں قوموں سے تعبیر کیا جا سکے۔ خصوصًا تہذیب کا وہ پہلو جس پر قومیت کی اور ریاست کی بنیاد قائم ہوا کرتی ہے یعنی سیاسی اور معاشی زندگی کا تصور ہندوؤں اور مسلمانوں کے ایک بڑے طبقہ میں مختلف نہیں بلکہ مشترک ہے اور جو اختلاف خیال معاشی مسائل کے متعلق ملک میں موجود ہے وہ ہندو مسلمان میں نہیں بلکہ اُن سیاسی جماعتوں میں ہے جن میں دونوں فرقوں کے لوگ شامل ہیں اِس میں شک نہیں کہ اسلام اور ہندویت کے سیاسی اور معاشی نظام الگ الگ ہیں لیکن نہ تو ہندوستان کے مسلمانوں کا کوئی کثیر التعداد گروہ ابھی تک اسلامی ریاست کے تخیل کو عملی جامہ پہنانے کے لئے تیار ہے اور نہ ہندوؤں کی کوئی قابل لحاظ جماعت ہندو ریاست کے تصور کی علم بردار ہے۔ اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے اس سے قطع نظر

بھی کر لیں کہ ہندوستان کو دو ریاستوں میں تقسیم کرنا ملک کی حفاظت اور معاشی تنظیم کے لئے بہت مضر ہے اور دونوں ریاستیں جو اِس طرح وجود میں آئیں گی اِس قدر کمزور ہوں گی کہ انھیں طاقت ور بیرونی ریاستوں کا دست نگر ہونا اور شاید اُن کی بساطِ سیاست کے مہرے بن کر آپس میں لڑنا پڑے گا۔ دو ریاستوں کا خیال بجائے خود زندگی کے کسی بنیادی تقاضے کا نتیجہ نہیں بلکہ محض غصہ ضد اور مایوسی کی ایک عارضی کیفیت کا جو فرقہ وارانہ مسئلہ کا کوئی معقول حل سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔

اب تیسرا نقطۂ نظر رہ جاتا ہے اور وہی ہمارے نزدیک ملک کی واقعی حالت کا اور اُس کے باشندوں کی صحیح ذہنیت کا آئینہ دار ہے ہندوستان کی تہذیبی زندگی کا موجودہ نقشہ یہ ہے کہ سارے ہندوستان میں ہندوستانی تہذیب کے ایک ہلکے سے رنگ کی تہ ہے اور اُس پر صوبہ داری تہذیبوں کے الگ الگ رنگ چڑھے ہوئے ہیں اور ہر صوبہ کے مخصوص رنگ کے ساتھ ہندو تہذیب اور مسلم تہذیب کے رنگ بھی ملے ہوئے ہیں جن کی گہرائی کی نسبت مختلف صوبوں میں مختلف ہے۔ دوسرے مذہبی فرقے جو تہذیبی حیثیت سے ہندوؤں یا مسلمانوں سے الگ ہیں ملک میں اِس طرح بکھرے ہوئے ہیں کہ اُن کا رنگ کسی ایک جگہ پر نمایاں نہیں ہے۔

اِس نقشہ سے آپ کو اندازہ ہوگا کہ ہندوستان میں ایک مشترک تہذیبی رنگ کی ہلکی سی زمین موجود ہے اگرچہ ابھی تک صوبہ داری اور فرقہ واری رنگوں میں اِس طرح چھپی ہوئی ہے کہ بغیر غور سے دیکھے نظر نہیں آتی یہی ہلکی سی زمین ہندوستانی روح کی بُنیادی وحدت کا آئینہ ہے یعنی یہ دکھاتی ہے کہ ایک ہی مادرِ وطن کے آغوش میں پل کر یکساں طبیعی قوتوں کے جھولے میں جھول کر ہندوستانیوں کی جبلّتیں ایک طرح نشو و نما پاتی ہیں۔ اُن کی مادی ضرورتیں اور جسمانی خواہشیں، اُن کے احساسات اور جذبات اُن کے مزاج اور عادتیں ایک ہی سانچے میں ڈھلتی ہیں۔ فطرتِ کائنات کے گہرے غیر محسوس اثرات خود اُن کی فطرت میں ایک ہی قسم کی خصوصیات پیدا کرتے ہیں یعنی فکرِ حضوری کا غلبہ کثرتِ مظاہر میں وحدتِ حقیقت کے مشاہدے کا ذوق اور اس حقیقت سے ہم آہنگ ہونے کا شوق، زندگی کی حرکت میں ارتقائی رفتار، تخیل کی فراوانی سے جذبات پرستی اور لذت پرستی کا میلان اور مذہبیت کی شدت سے ضبط کا رجحان نفس پرستی اور نفس کشی کی کشمکش مادی زرعی تہذیب کی بنیادی صفات یعنی خاندانی محبت صلۂ رحم، امن پسندی، صلح جوئی یہی ہم رنگ زمین اِس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ مندرجہ بالا خصوصیات نے ہندوستانیوں کے رہنے سہنے کھانے پینے کے طریقوں میں اُن کے رسم و رواج میں

اُن کی چال ڈھال میں اُن کے سبھاؤ اور برتاؤ میں اُن کے ادب اور آرٹ میں اختلاف کے باوجود اتنا اشتراک پیدا کر دیا ہے جو اُنھیں دنیا کی اور سب قوموں سے ممتاز کرتا ہے۔

مگر اسی کے ساتھ آپ کو صوبہ واری تہذیبوں کے اور ان کے علاوہ ہندو تہذیب اور مسلم تہذیب کے الگ الگ رنگ بھی نظر آتے ہیں صوبہ داری تہذیبوں میں جو باہمی فرق ہے وہ تو صرف زبان، لباس، اور طرزِ معاشرت کے جزوی اختلافات تک محدود ہے۔ مگر ہندوؤں اور مسلمانوں کا تہذیبی فرق اِس سے زیادہ وسیع اور گہرا ہے اُن کی روحانی واردات کی تعبیریں جن پر اُن کے ذہنی تصورات اور اجتماعی ادارات قائم ہیں الگ الگ ہیں۔ خصوصاً اِس زمانہ میں جب کہ مغربیت اور جدیدیت کی زبردست طوفانی ہواؤں نے ہندو تہذیب اور مسلم تہذیب کی پُر سکون روانی میں ایک تلاطم کی کیفیت پیدا کر دی ہے اور دونوں تہذیبیں اِس طوفان سے نپٹنے کے لئے اپنے اپنے سرچشموں سے آبِ حیات کی تازہ رسد حاصل کر رہی ہیں، ان کا باہمی اختلاف اور زیادہ نمایاں ہو گیا ہے۔

یہ ہے ہندوستان کی موجودہ تہذیبی حالت جسے ہندوستانی ریاست کی تشکیل کے وقت پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ ریاست تہذیب کا ایک شعبہ یعنی تہذیبی زندگی کی تنظیم کا ادارہ ہے۔

اِس لیئے اُس کے آیئن کو ملک کی تہذیبی تقویم کے مطابق ہونا چاہیئے
اِس لحاظ سے ہمیں یہی تجویز مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ہندوستان
میں ایک ایسی ریاست قائم کی جائے جو حقیقی معنی میں وفاقی ہو، مرکز
کے اختیارات صرف معدودے چند اُمور تک محدود ہوں جن
کے انتظام کو صوبوں میں تقسیم کرنا ناممکن ہے، وفاق کے ارکان
یعنی صوبے اور ریاستیں اندرونی معاملات میں خودمختار ہوں
اور اُنھیں یہ حق حاصل ہو کہ جب چاہیں کل ہند وفاق سے
الگ ہوکر اپنی جداگانہ بااقتدار ریاستیں بنالیں۔ یا کئی ریاستیں
مل کر ایک وفاق قائم کرلیں۔ اِس طرح ایک طرف تو مقامی تہذیبیں
آزادی سے نشو و نما پاسکیں گی اور دوسری طرف مسلمانوں کو
جن کی آبادی کا بہت بڑا حصہ ملک کے مشرقی خطے اور شمالِ
مغربی خطے میں مجتمع ہے یہ موقع مل جائے گا کہ اپنے مخصوص تہذیبی
مسائل کو اپنی مرضی کے مطابق حل کرسکیں۔ اِس میں شک نہیں کہ
جمہوریت کے تصور کو ہندوستان کے مخصوص حالات سے
مطابقت دینا، مختلف فرقوں اور طبقوں کی متضاد خواہشات اور
اغراض میں مصالحت کرنا، خودمختار ریاستوں کے ڈھیلے وفاق
کی بنا پر ایک مضبوط اور خوش حال ریاست بنانا بڑا مشکل کام
ہے اِسی لئے ہندوستان کا آئینی مسئلہ اِس قدر پیچیدہ ہوگیا
ہے کہ بظاہر اِس کا کوئی حل سمجھ میں نہیں آتا۔ لیکن حقیقت میں

یہ مسئلہ اتنا مشکل اُسی وقت تک نظر آتا ہے جب تک سیاسی پارٹیاں ملک کی سیاسی تنظیم کے بارے میں متضاد تصورات رکھتی ہیں اگر ہمارے سیاسی لیڈر مجوزہ نظام کے بنیادی اُصولوں پر متفق ہو جائیں تو ہمارے ملک کے بہترین قانونی دماغ مل کر یقیناً ایک ایسا آئین بنا سکتے ہیں جو موجودہ حالات کے لحاظ سے قابلِ اطمینان اور قابلِ عمل ہو۔

اِس وقت سب سے اہم اور نازک سوال مسلمانوں کو مطمئن کرنے کا ہے جن میں سے اکثر فرقہ وارانہ مسئلے کے کسی معقول حل سے ناامید ہو گئے ہیں اور مایوسی کی حالت میں ہندوستان کی تقسیم پر مصر ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کے لئے پاکستان کے نام سے ایک جداگانہ ریاست کی تجویز کچھ دن پہلے تک غیر سیاسی دماغوں کی ایچ سمجھی جاتی تھی لیکن اب مسلمانوں کی سب سے بڑی منظم اور طاقتور سیاسی جماعت مسلم لیگ کی باضابطہ پالیسی بن گئی ہے۔ ابھی تک یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سیاسی رہنماؤں نے جداگانہ ریاست کی تجویز پوری ذمہ داری کے ساتھ مسئلے کے ہر پہلو کو سوچ سمجھ کر اختیار کی ہے یا ان کے پیرو اس پر ٹھنڈے دل سے غور کر کے اس کی تائید کر رہے ہیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ ایک مستقل جذبے اور مضبوط ارادے کا اظہار ہے جو سب مسلمانوں کے

دل میں موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ان کو بہ حیثیت جماعت ہندوستان کی حکومت میں اس حد تک دخل ہو کہ نہ صرف اپنی مخصوص تہذیب کی حفاظت کر سکیں بلکہ ملک کی عام سیاسی اور معاشی زندگی کی تشکیل میں موثر حصہ لے سکیں۔

آخر مارچ ۱۹۴۶ء سے آخر جون ۱۹۴۶ء تک برطانوی کیبنٹ ڈیلیگیشن نے ہندوستان کے مسئلے کو سلجھانے کی جو کوشش کی اس کے نتائج ابھی پوری طرح نہیں نکلے ہیں اور سیاسی پارٹیوں کی گفت وشنید جاری ہے اس لئے اس پر ابھی تک معروضی اور علمی نقطۂ نظر سے تبصرہ کرنا مشکل ہے کیبنٹ مشن کی یہ تجویز ہے کہ ہندوستان کے صوبوں کے تین گروپ بنا دئے جائیں، مرکزی حکومت کے ہاتھ میں صرف امورِ خارجہ، دفاع، اور آمد و رفت و خبر رسانی ہو، باقی امور سب کے سب صوبوں کے ہاتھ میں ہوں اور وہ ان میں سے بعض کو گروپ کی حکومت کے سپرد کر دیں، گویا اس طرح ایک مرکزی ریاست کے ماتحت تین نیم خود مختار ریاستیں بن جائیں۔ ایک مصالحانہ کوشش کی حیثیت سے یہ تجویز اچھی خاصی ہے لیکن اس کو عملی جامہ پہنانے میں بڑی مشکلات نظر آ رہی ہیں۔

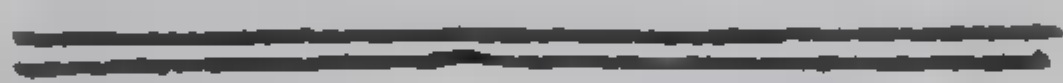
ہمارے خیال میں وفاقی آئین کو مسلمانوں میں مقبول

بنانے کی ایک اور صورت بھی ہو سکتی ہے اور اس پر ہمارے ارباب سیاست کو غور کرنا چاہیئے۔ علاوہ اس کے کہ مسلمانوں کو مرکز کی قانون ساز مجلس اور کابینۂ وزارت میں کافی وزن مزید دیا جائے، انھیں وفاقی ریاست کے سردار کے انتخاب میں کافی دخل ہونا چاہیئے اور اس سردار کو خاص اختیارات حاصل ہونے چاہئیں جن کے ذریعے سے وہ حکومت کو سب فرقوں سے انصاف کرنے پر مجبور کر سکے۔ ہم اپنے آپ کو آئینی مسائل میں رائے دینے کا اہل نہیں سمجھتے مگر اہل الرائے حضرات کے غور کے لئے ایک تجویز پیش کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ وفاقی جمہوریہ ہند کے صدر کو ریاستہائے متحدہ امریکہ کے صدر کے برابر اور اگر ضرورت ہو تو اس سے زیادہ اختیارات دئے جائیں اور صدر تین بار میں ایک بار ہندوؤں میں سے ایک بار مسلمانوں میں سے اور ایک بار اقلیتوں میں سے منتخب ہو۔ اس کا طریقہ یہ ہو کہ مثلاً جب مسلمان صدر کے انتخاب کی باری ہو تو مرکزی اسمبلی اور صوبوں کی اسمبلیوں کے مسلمان ممبر مل کر دو یا زیادہ امیدواروں کو نامزد کریں اور پھر ایک انتخابی مجلس (الیکٹورل کالج) جو کل ہندوستان کے سب فرقوں کے نمائندوں پر مشتمل ہو ان امیدواروں میں سے ایک کو صدر منتخب کرلے۔

بہر حال اگر مسلمانوں کو کسی طرح یہ اطمینان ہو جائے کہ وہ متحدہ ہندوستان میں عزت اور آزادی کی زندگی بسر کر سکیں گے اور خود اپنی ملت، ساری ہندوستانی قوم اور پوری انسانی جماعت کی بھلائی کے لیے جو تصورات وہ اپنے ایمان کی روشنی میں قائم کریں انھیں مؤثر طور پر ظاہر کر سکیں گے تو ان کا تفریقی رجحان دب جائے گا اور وہ وفاقی آئین کو قبول کرنے پر تیار ہو جائیں گے۔

ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب کے مسئلے پر تاریخ کی اور موجودہ حالات کی روشنی میں نظر ڈالنے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہندوستان میں ہمیشہ سے ایک مرکب قومیت اور مرکب تہذیب رہی ہے اور اب بھی وہی صورت ہے کہ صوبہ وارانہ اور فرقہ وار تہذیبیں اپنی جداگانہ ہستیاں رکھتی ہیں مگر اسی کے ساتھ اُن میں بہت سے عناصر مشترک ہیں جن کا مجموعہ وہ ہندوستانی تہذیب ہے جو ہماری اجتماعی زندگی کی مشترک بنیاد ہے۔ اس پر ہم ایک مشترک قومیت کی عمارت کھڑی کر سکتے ہیں مگر بالفعل یہ ایک مرکب قومیت ہو گی جو اپنے آپ کو ایک ڈھیلے اور لچک دار وفاقی آئین میں ظاہر کرے گی۔

مفرد تہذیب، مفرد قومیت اور وحدانی ریاست کا خواب بہت خوش گوار ہے مگر اِسے حقیقت کا جامہ پہنانے کا یہ وقت نہیں ہے۔ اس وقت ہندوستان کے دو سب سے بڑے فرقوں ہندوؤں اور مسلمانوں کی زندگی طوفان و ہیجان کی حالت میں ہے۔ دونوں ماضی کی عزیز میراث کو سینے سے لگائے حال کے بحر موّاج میں تیر رہے ہیں اور ادر جان توڑ کوشش کر رہے ہیں کہ جدیدیت کی زبردست لہر میں ڈوب جانے کے بجائے اس کی پُشت پر سوار رہیں۔ ہو سکتا ہے کہ دریا کے مختلف دھارے ان کو بہا کر الگ الگ کر دیں۔ لیکن ہم کو یہ امید کرنی چاہیئے کہ ہندوستانی روح جو دونوں کے اندر ہے مشترک فطرت اور مشترک اغراض کے رشتے جو دونوں کو باہم وابستہ کرتے ہیں انھیں الگ نہ ہونے دیں گے۔ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ رہیں گے ساتھ ساتھ موجوں سے لڑیں گے اور طوفان کا مقابلہ کریں گے اور ساتھ ساتھ ڈوبیں گے یا تر جائیں گے۔

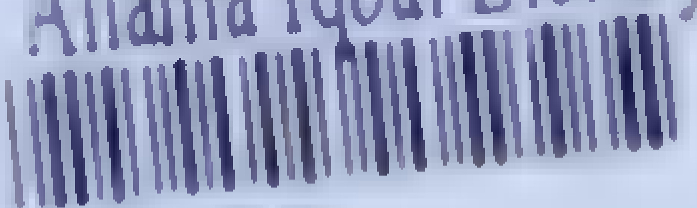


چند نئی کتابیں

تلاش ہند } پنڈت جواہر لال نہرو کی تازہ تصنیف
کا اردو ترجمہ از ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب۔ یہ کتاب پنڈت جی
نے ۴۲ء کے زمانہ قید میں لکھی، عہد قدیم سے لے کر زمانہ حال تک کی ہندوستان
کی معاشرت اور سیاست کی تاریخ ہے۔

قیمت عـہ ۱۲

خانہ جنگی } (ڈراما) از پروفیسر محمد مجیب صاحب بی اے آکسن۔
تاجدار مغلیہ شہنشاہ شاہ جہاں کے آخری دور حکومت
میں اس کے بیٹوں کے باہمی اختلافات سے ایوان مغلیہ کو ایسا زبردست
دھچکا لگا کہ حکومتِ مغلیہ کی سنگین بنیادیں متزلزل ہوگئیں۔ مسلمانوں
کی جمعیت کا شیرازہ بکھر گیا۔ اس اختلاف اور مسلمانوں کے انتشار کی
صحیح عکاسی۔ قیمت عـہ



مکتبہ جامعہ دہلی

چند پروجکٹ از عبدالغفار صاحب مدھولی۔ بچے ایسے کاموں کو شوق سے کرتے ہیں جسے وہ اپنا مقصد بنالیں پروجکٹ طریقہ سے بچوں کی یہ خواہش پوری ہو جاتی ہے جامعہ میں اب تک جتنے پروجکٹ چلائے گئے ہیں ان میں سے منتخب پروجکٹ کو عبدالغفار صاحب مدھولی نے ایک جا کر دیا ہے اس کتاب کے مطالعہ سے پروجکٹ طریقہ پر کام کرنے کا ڈھنگ آجائے گا۔ اِس لئے تمام اُستاد صاحبان سے درخواست ہے کہ اس کا مطالعہ فرمائیں۔ قیمت عہ/

ارتقائی اشتراکیت پروفیسر سی۔ اے۔ ایم جوڈ کی مشہور کتاب کا ترجمہ از برکت علی صاحب فراق اس کتاب میں پروفیسر موصوف نے علم سیاست کے مختلف نظریوں کی تعریف و تنقید کے بعد آخر میں نظریہ اشتراکیت کے مکاتب خیال۔ کمیونزم۔ سنڈیکلزم انارکزم۔ گلڈ سوشلزم وغیرہ کی عالمانہ تحلیل کی ہے اور بتایا ہے کہ ان میں کون سی شکل زیادہ قابل عمل ہے۔ ۱۔ قیمت عہ/

مکتبہ جامعہ دھلی